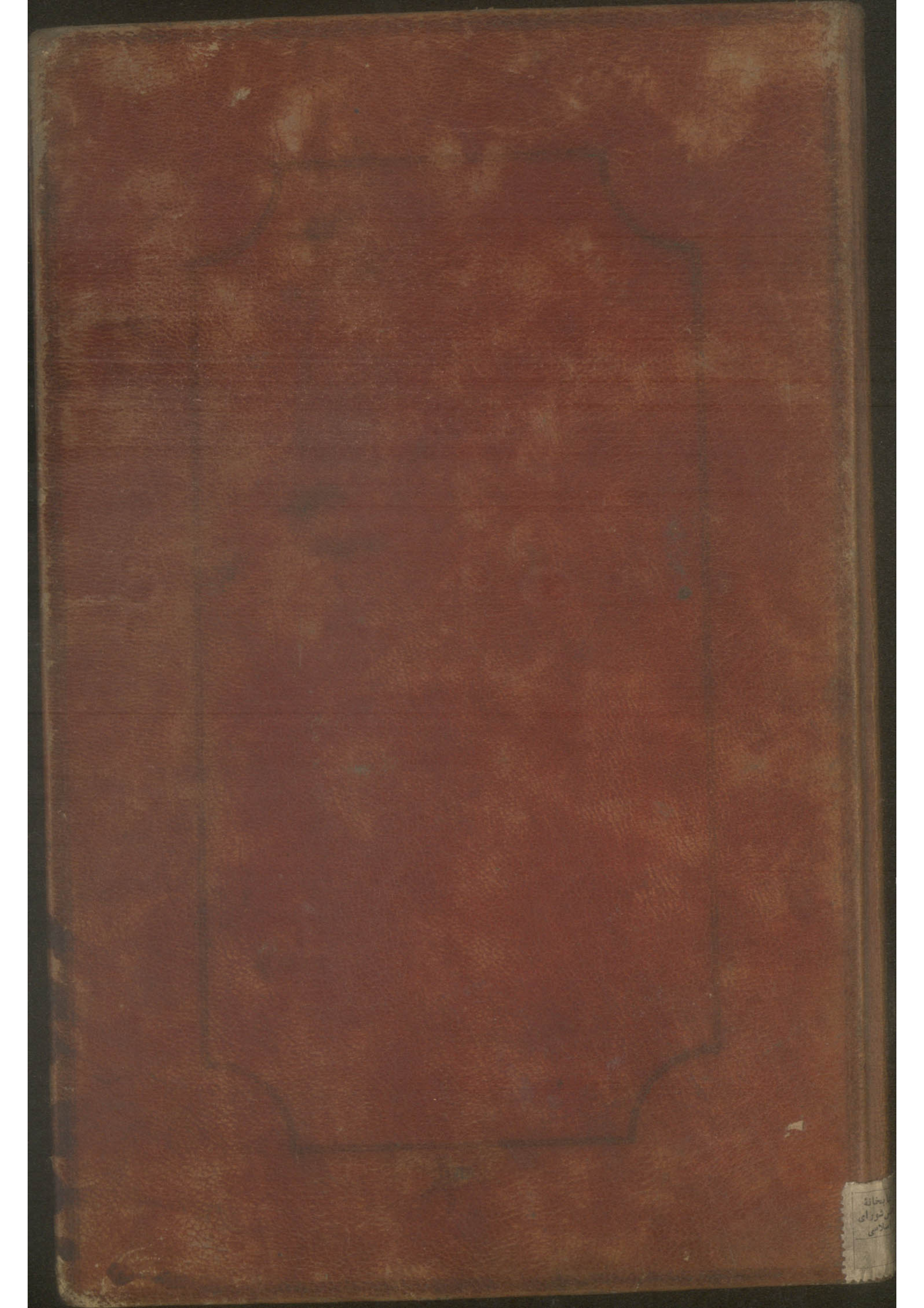
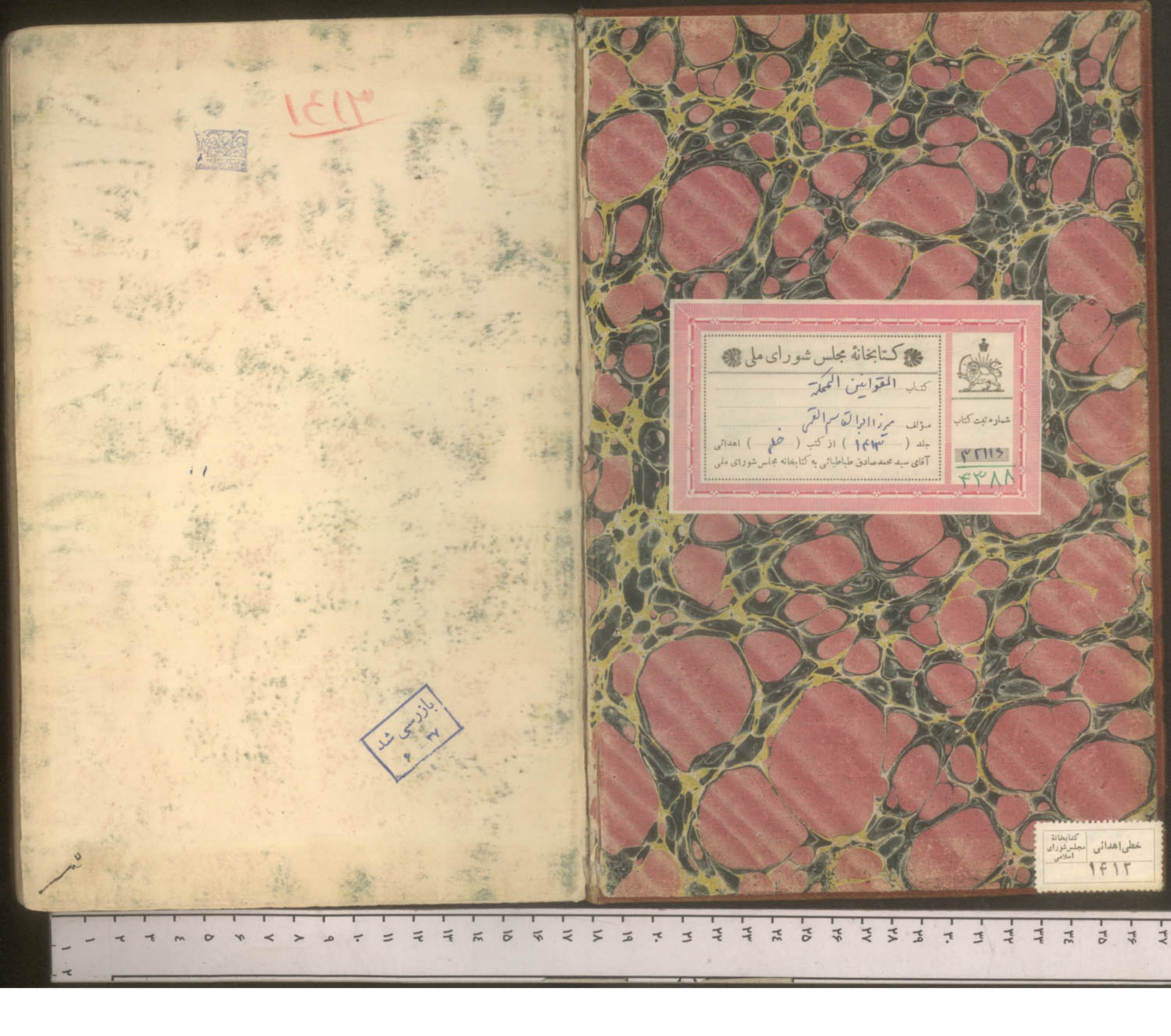
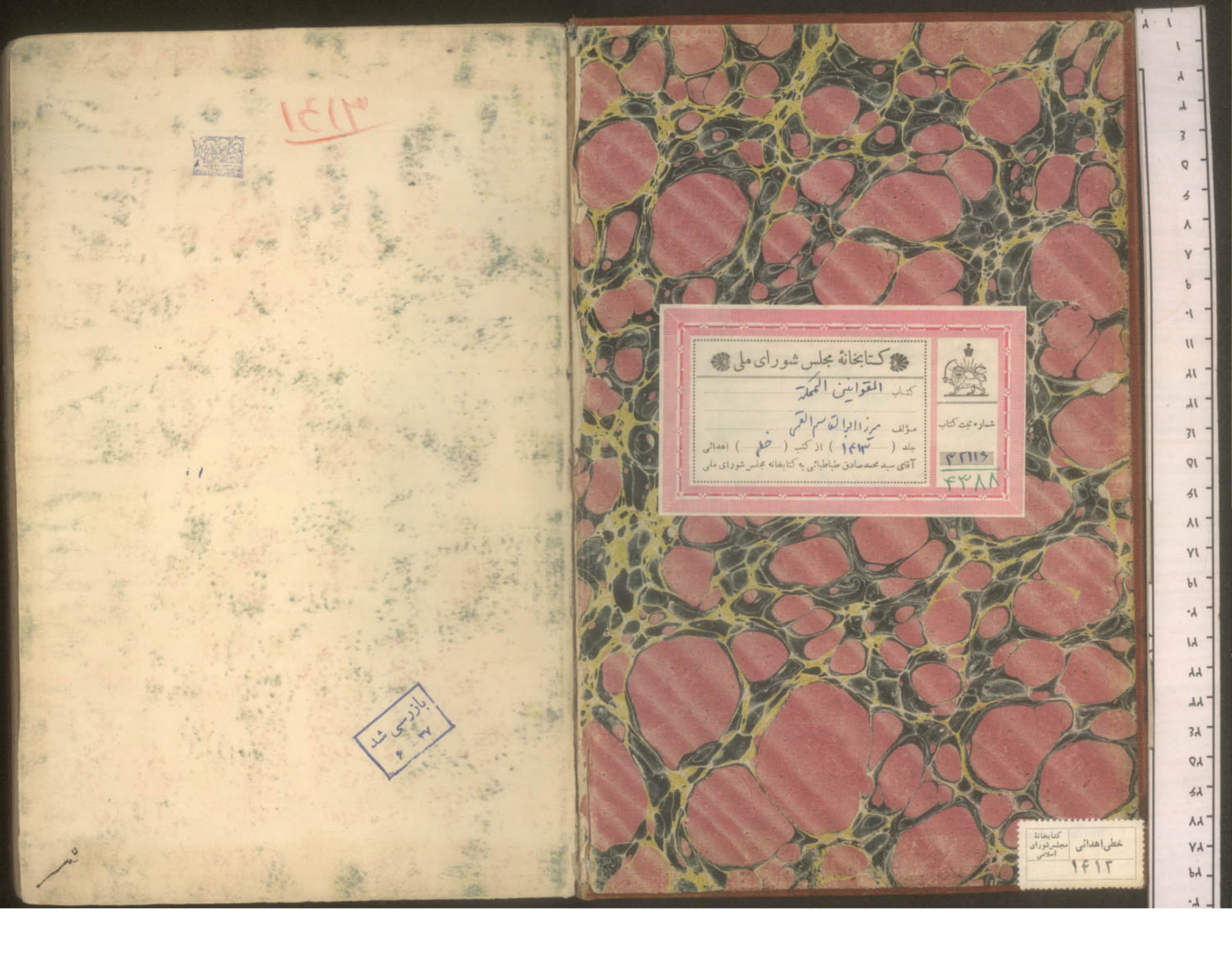
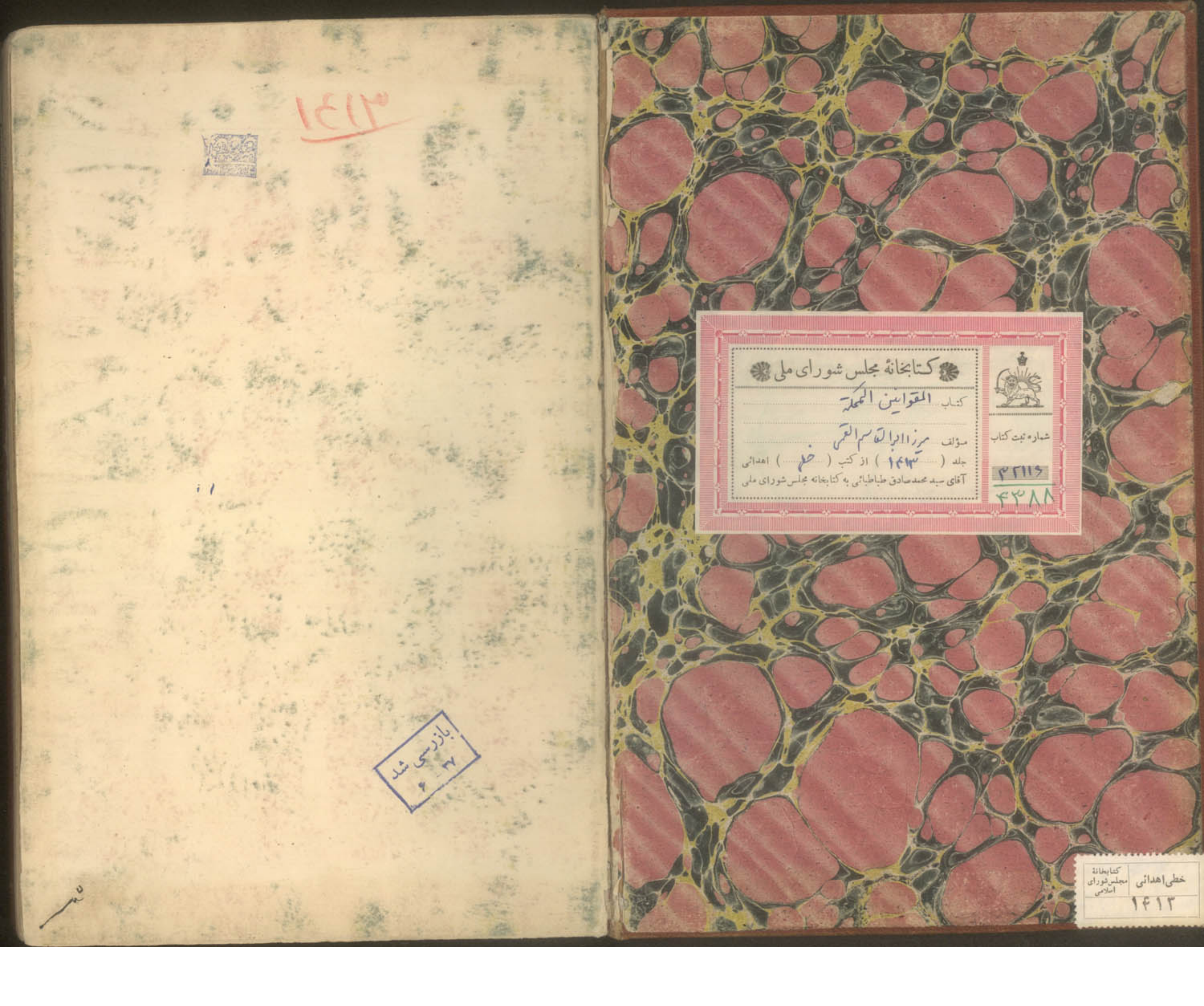

بخانهٔ
شورای
سلامی

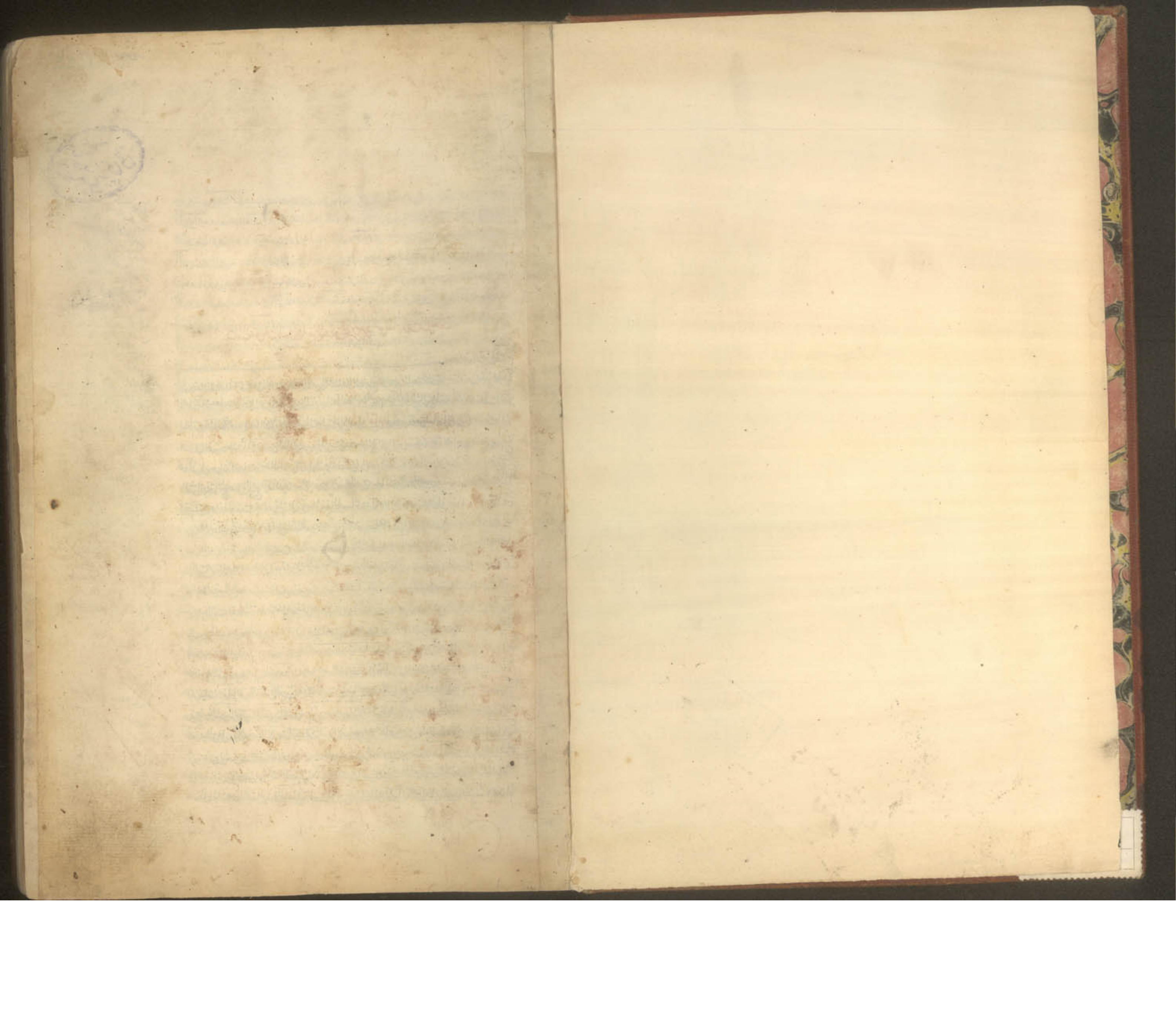


۱۴۱۳
بازرسی شد
۳۷
۶
کتابخانهٔ مجلس شورای ملی
کتاب القوانين المحكمة
مؤلف ميرزا ابوالقاسم القمي
جلد ( ۱۴۱۳ ) از کتب ( خطی ) اهدائی
آقای سید محمد صادق طباطبائی به کتابخانه مجلس شورای ملی
شماره ثبت کتاب
۴۲۱۱۶
۴۳۸۸
کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
خطی اهدائی
۱۴۱۳


١٤١٣
بازرسی شد
کتابخانهٔ مجلس شورای ملی
کتاب المقوانین المحکمة
مؤلف میرزا ابوالقاسم القمی
جلد ( ١٤١٣ ) از کتب ( خطی ) اهدائی
آقای سید محمد صادق طباطبائی به کتابخانه مجلس شورای ملی
شماره ثبت کتاب
٣٢١١٦
٤٣٨٨
خطی اهدائی
کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
١٤١٣



۱۴۱۳
کتابخانهٔ مجلس شورای ملی
کتاب المقوانین المحکمة
مؤلف میرزا ابوالقاسم القمی
جلد ( ۱۴۱۳ ) از کتب ( خطی ) اهدائی
آقای سید محمد صادق طباطبائی به کتابخانه مجلس شورای ملی
شماره ثبت کتاب
۴۲۱۱۶
۴۳۸۸
بازرسی شد
خطی اهدائی
کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
۱۴۱۳



١

كتاب القوانين تاليف الفاضل المدقق النحرير ميرزا ابو القاسم القمي سلمه الله تعالى

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله الذي هدانا الى اصول الفروع وفروع الاصول وارشدنا الى شرائع الاحكام بمتابعة الكتاب وسنة الرسول وقفانا بآثار اهل الذكر ومعادن التنزيل الذين هم الخلفاء من آل الرسول صلى الله عليه وعليهم صلوة كثيرة منا لينعطف بنا الكرامة منهم بالقبول مادامت معاقد الاشكال منحلة بانامل الدلائل وظلم الشبهات منجلية بانوار العقول اما بعد فهذه نبذة من المسائل الاصولية وجملة من مبادي المسائل الفقهية جعلتها تذكرة لنفسي وللطالبين وتبصرة لمن استرشد سواء المنهج الحق المبين وذخيرة مرجوة لاجل فقري وفاقتي يوم الدين حداني الى رسمها مذاكرة جماعة من فضلاء الاصحاب ومباحثة جملة من الاذكياء والاحباب فكان ذلك عند قرائتهم على اصول كتاب معالم الدين للفاضل المحقق المدقق الشيخ حسن بن الشيخ زين الدين حشرهما الله مع الائمة الطاهرين سلام الله عليهم اجمعين فلما تمادى غاية [illegible] فيما بين عوائده [illegible] هذه الورقات على ترتيبه واضفت اليه مسائل وفوائد [illegible] زوائده [illegible] مصنفات القوم [illegible] المقام [illegible] الاحوال [illegible] مقدمة الاصل او خاتمة او غير ذلك [illegible] القوانين المحكمة [illegible] مقدمة وابواب وخاتمة [illegible]

اما المقدمة ففي بيان رسم هذا العلم [illegible] القواعد اللغوية [illegible] اصول الفقه [illegible] العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية الفرعية [illegible] يستنبط منها الاحكام [illegible] بالشرعية العقلية وبالفرعية الاصولية [illegible] الاضافة [illegible] الاصول جمع اصل وهو في اللغة ما يبتني عليه شيء [illegible] على معان كثيرة منها الاربعة المتداولة في السنة الاصوليين وهي الظاهر والدليل والقاعدة والاستصحاب [illegible] الفقه [illegible] العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية والمراد بالاحكام هي النسب الخبرية وبالشرعية ما من شأنه ان يؤخذ من الشارع [illegible] العقل [illegible] العقلية المحضة التي ليس من شأنها ذلك [illegible]

٢

بالفرعية ما يتعلق بالعمل بلا واسطة فخرج بها الاصولية [illegible] ما لا يتعلق بالعمل بلا واسطة [illegible] الاشكال [illegible] على تعريف الحكم الشرعي بانه خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين [illegible] الاحكام [illegible] الدليل والمدلول [illegible]

[illegible] الاحكام [illegible] الاجمالي [illegible] التفصيل [illegible] موضوع العلم [illegible] مبادي العلم [illegible] الدليل [illegible] الفقه [illegible] الاجمالي [illegible] التفصيلية [illegible] الاحكام [illegible] الادلة التفصيلية [illegible]

سبك مجاز من مجازية العلم بالحكم مجاز عن الظن به والظن به مجاز عن ملكة يقتدر بها على تحصيل الظن به ولكن يلزم ذلك على الوجهين الاخيرين فان العلم على اول الوجهين استعارة للظن بمشابهة وجوب العمل كما ان في الصورة السابقة كان استعارة بمشابهة رجحان الحصول ومجاز مرسل ابتداءً كما هو على ارادة العلم ثم يترتب على ذلك ارادة الملكة من ذلك بعلاقة السببية والمسببية ويظهر من ذلك الكلام في الوجه الاخير ايضا وهو رد الوجوه واما على ما اخترناه من الوجه الاول فلا يلزم ذلك فتأمل ارادة البعض ونقول اما ان يمكن تحقق التجزي بان يحصل للعالم الاقتدار على استنباط بعض المسائل عن المأخذ كما هو حقه دون بعض او لا يمكن فعلى الثاني فلا ينفك الغرض عن المجتهد في الكل وعلى الاول كما هو الاظهر فاما ان نقول بحجيته وجواز العمل به كما هو الاظهر او لا فعلى الاول فلا اشكال ايضا لانه من افراد المحدود وعلى الثاني فان قلنا ان التعريف لمطلق الفقه فيصح ايضا وان قلنا انه للفقه الصحيح فيقع الاشكال في اخراجه واستراح من جعل العلم في التعريف عبارة عما يجب العمل به بان ذلك خارج عن العلم فانه ليس كذلك ويمكن دفعه على ما اخترنا ايضا بانه لم يثبت كونه ما ادركه حكما شرعيا حقيقيا ولا ظاهريا لان الدليل لم يقم على التقليد واما موضوعه فهو ادلة الفقه وهي الكتاب والسنة والاجماع والعقل واما الاستصحاب فان اخذ من الاخبار فيدخل في السنة والا فيدخل في العقل واما القياس فليس من مذهبنا **قانون** اللفظ قد يتصف بالكلية والجزئية باعتبار ملاحظة المعنى كنفس المعنى فما يمنع نفس تصوره عن وقوع الشركة فيه جزئي وما لا يمنع فهو كلي فان تساوى صدقه في جميع افراده فمتواطئ والا فمشكك وهذا التقسيم في الاسم واضح واما الفعل والحرف فلا يتصفان بالكلية والجزئية في الاصطلاح ولعل السر فيه ان نظرهم في التقسيم الى المفاهيم المستقلة التي يمكن تصورها بنفسها والمعنى الحرفي غير مستقل بالمفهومية بل يحصل تصوره تبعا لملاحظة حال الغير في الموارد المشخصة المعينة ولا يتصور انفكاكها ابدا عن تلك الموارد فهي تابعة لموارده ا وكذا الفعل بالنسبة الى الوضع النسبي فان له وضعين فبالنسبة الى الحدث كالاسم وبالنسبة الى نسبته الى فاعل ما كالحرف واما اسماء الاشارة والموصولات والضمائر ونحوها فان قلنا بكون وضعها عاما والموضوع له خاصا فيشبه الحروف لمناسبتها في الوضع فلابد ان لا يتصف بالكلية والجزئية وانما المتصف هو كل واحد من الموارد الخاصة ولعل ذلك هو السر في عدم التفات كثير منهم في تقسيماتهم للمعاني والالفاظ اليها واما على القول بكون الموضوع له فيها عاما كالوضع كما هو مذهب قدماء اهل العربية فهو داخل في الكلي فيكون مجازا بلا حقيقة لان الاستعمال لم يقع الا في الجزئيات ثم ان اللفظ والمعنى اما ان يتحدان بان يكون لفظ واحد له معنى واحد فاللفظ متحد المعنى والمعنى متحد اللفظ او لا فان تكثر كل منهما فالالفاظ متباينة سواء توافق المعاني او تعاندت وان تكثرت الالفاظ واتحد المعنى فمترادفة وان اتحد اللفظ وتكثرت المعاني فان وضع لكل منها مع قطع النظر عن الآخر ومناسبته سواء كان مع علم الاطلاع كما لو تعدد الواضعون او علم التذكر او مع التذكر ولكن لم يلاحظ المناسبة فمشترك ويدخل فيه المرتجل وربما جعل قسيما له نظرا الى ان المشترك هو ما لم يلاحظ فيه المعنى الآخر وان كان من جهة عدم المناسبة ايضا بخلاف المرتجل فيلاحظ فيه عدم المناسبة فيحصل فيه نوع تبعية وفيه تعسف فعلى هذا يخرج المبهمات من المشترك على القولين لعدم تعدد الوضع المستقل بالنسبة الى كل واحد من الجزئيات اما على قول قدماء اهل العربية فظاهر واما على القول الاخر فلان الملحوظ حين الوضع هو المعنى الكلي ووضع لكل واحد من الجزئيات بوضع واحد كما مر ولا ينافي ذلك ثبوت الاشتراك في بعضها بالنسبة الى الفروع الكلية كالتبعيض والتبيين وان لم نقل باشتراكها في خصوص الموارد الجزئية وان اختص الوضع المستقل بواحد منها فالحقيقة والباقي مجاز ان كان الاستعمال فيها بمجرد المناسبة والعلاقة مع القرينة وان كانت بمجرد الشهرة ليدخل المجاز المشهور كما سيجيء ومنقول ان ترك المعنى الحقيقي اولا ووضع لمعنى آخر بمناسبة الاول او استعمل للمعنى المجازي وكثر استعماله الى ان وصل الى حد الحقيقة فالمنقول قسمان تخصيصي وتخصصي والثاني يتم بعد معرفة تاريخ التخصص وهذا الكلام في الاسماء ظاهر



واما الافعال والحروف فالحقيقة والمجاز فيهما انما هو بملاحظة متعلقاتها وتبعيتها كما في نطقت الحال ولا يكون لهم حد في هذا الجسد المادة واما الهيئة فقد يتصف الفعل بالحقيقة والمجاز والاشتراك والنقل كالماضي للاخبار والانشاء والمضارع للحال والاستقبال والامر للوجوب والندب فلا يذهب عليك ان الحيثية معتبرة في هذه الاقسام فقد يكون المشترك متباينا او مرادفا والمرادف متباينا الى غير ذلك فلاحظ ولا تغفل **قانون** اللفظ ان استعمل فيما وضع له من حيث هو كذلك فحقيقة وفي غيره لعلاقة فمجاز والحقيقة تنسب الى الواضع ومعنى الوضع استعمال اللفظ في شيء مع القرينة على الى ان يستغني عن القرينة فيصير حقيقة فالحقيقة باعتبار الواضعين والمستعملين في غير ما وضع له الى حد الاستغناء عن القرينة تنقسم الى اللغوية والعرفية الخاصة مثل الشرعية والنحوية والعامة وكذلك المجاز بالمقايسة واعلم ان المجاز المشهور المتداول في السنتهم المعبر عنه بالمجاز الراجح يعنون به الراجح على الحقيقة بحيث يتبادر منه المعنى بقرينة الشهرة واما مع قطع النظر عن الشهرة فلا يترجح على الحقيقة وان كان استعمال اللفظ فيه اكثر وسيجيء تمام الكلام واما المجاز الذي صار في الشهرة بحيث يغلب على الحقيقة ويتبادر ولو مع قطع النظر عن الشهرة فهو حقيقة كما بينا **قانون** اعلم ان الجاهل بكل اصطلاح ولغة اذا اراد معرفة حقايق الفاظه ومجازاته فله طرق **الاول** تنصيصهم بان اللفظ الفلاني موضوع للمعنى الفلاني وان استعماله في الفلاني خلاف موضوعه **الثاني** التبادر وهو علامة الحقيقة كما ان تبادر الغير علامة المجاز والمراد بالتبادر ان الجاهل بمصطلح هذه الطايفة اذا تتبع موارد استعمالاتهم ومحاوراتهم وعلم من حالهم انهم يفهمون من لفظ خاص معنى مخصوصا بلا معاونة قرينة حالية او مقالية ولا من شهرة في الاستعمال في المعنى الغير الموضوع له وعرف ان ذلك الفهم من جهة نفس اللفظ فقط يعرف ان هذا اللفظ موضوع عندهم لهذا المعنى وينتقل اليه انتقالا انيا فيكون التبادر معلولا للوضع اما العالم بالاوضاع فلا يحتاج الى اعمال هذه العلامة الا من جهة اعلام الجاهل ولما كان استناد الانفهام الى مجرد اللفظ وعدم ملاحظة القرينة فيه امرا غامضا لتفاوت الافهام في التخلية وعدمها وتفاوت القرائن في الخفاء والوضوح فوقع الشيء [illegible] الاختلاف في دعوى التبادر من اهل الاصطلاح المذكور فقد يكون الانفهام عند اهل هذا الاصطلاح من جهة القرائن الخفية ويدعي الغافل التبادر بزعم انتفاء القرينة ويدعي خصمه التبادر في معنى آخر وهكذا ولذلك احتجوا الى استقراء غالب موارد الاستعمال ليحصل الاحتمال في الاشتباه والخلط اما لعدم استفراغ الوسع في الاستقراء واما لتلبيس الوهم واخفاء القرينة على المدعي ولذلك قالوا ان العرفية تقدم في صورة النسبة الى العرف وان كان هو من اهل العرف لكثرة وقوع الاحتمال لا من قبيل مداولة الخطاب من الاستعمال الا مع ما يسمع من المنافيات من جهة الادلة العقلية والنقلية فلذلك قد يدعي احدهم ان الامر بالشيء لا يدل على النهي عن ضده الخاص عرفا باحدى الدلالات كما هو الحق ويدعي آخر دلالته لما التبس عليه الامر من جهة الادلة العقلية التي قد بينا فيه مقتضاه وكذلك في مقدمة الواجب فلا بد ان يرجع الى عرف عوام العرب فانهم هم الذين لا يفهمون شيئا الا من جهة وضع اللفظ فالفقيه كالجاهل بالاصطلاح وان كان من جملة اهل هذا الاصطلاح وبالجملة لابد من بذل الجهد في معرفة ان انفهام المعنى انما هو من جهة اللفظ لا غيره وبما ذكرنا يندفع ما يتوهم ان التبادر كما هو موجود في المعنى الحقيقي فكذلك في المجاز المشهور فلا يكون علامة الحقيقة وكذا خاصة لها بل هو اعم من الحقيقة وتوضيح ذلك ان المجاز المشهور هو ما يبلغ في الاشتهار بحيث يساوي الحقيقة في الاستعمال او يغلبها ثم ان الكلام في المجاز الذي يفهم منه المعنى بدون القرينة ويتبادر منه المعنى مع قطع النظر عن ملاحظة الشهرة ايضا فلا ريب انه يصير بذلك حقيقة عرفية كما ذكرنا سابقا وهذا ايضا وضع والتبادر كاشف عنه وان لم يكن كذلك بل كان بحيث يتبادر المعنى باعانة الشهرة وسببيته وان لم يلاحظ تفصيلا فهو الذي ذكره الاصوليون في باب تعارض الاحوال واختلفوا في ترجيحه على الحقيقة المرجوحة في الاستعمال والحق ان هذا مجاز والتبادر الحاصل فيه ذلك ليس من علامة الحقيقة والذي يعتبر في معرفة الحقيقة هو التبادر من جهة اللفظ مع قطع النظر عن القرائن وان كانت القرينة هي الشهرة والموجود في المجاز المشهور انما هو من جهة القرينة بعد ما بينا سابقا لا مجال لتوهم ان يقال ان الجاهل بالاصطلاح اذا راى ان اهل هذا الاصطلاح يفهمون من اللفظ هذا المعنى ولا يظهر عليه ان ذلك من جهة الشهرة او من جهة نفس اللفظ فينفي القرينة باصل العدم ويحكم بالحقيقة

مع انه في نفس الامر مجاز فالتبادر لا يثبت الحقيقة فقط وذلك لان اصل العدم لا يثبت الا عدم العلم بالقرينة وما ذكرنا مبني على توهم العلم بعدم القرينة حتى يتحقق الحقيقة هنا اذا قلنا بلزوم تحصيل العلم في الاصول واما على القول بعدمه كما هو الحق والمحقق فهذا الظن الحاصل من الاصل مع التتبع التام في محاوراتهم مثل ذلك الاصطلاح يقوم مقام العلم كما في سائر المسائل الاصولية والفقهية وغيرها فاعتقاد كونها حقيقة مع كونها مجازا في نفس الامر غير مضر مع انه هنا لا يتصور الا في فرض نادر كما لا يخفى فلا يوجب القدح في القواعد المبتنية على الغالب ويعتبر على ما ذكرنا البناء على اصالة الحقيقة فيما لم يظهر قرينة المجاز وان كان المراد هو المجاز في نفس الامر فان قلت فما الفرق بين هذا الفرق وما الفرق بين المجاز المشهور الذي يفهم منه المعنى مع قطع النظر عن الشهرة وما يتبادر منه المعنى مع ملاحظة الشهرة بل هنا مجرد اصطلاح ولا يثمر ثمرة في الاحكام قلت الفرق واضح فان الحقيقة في الاول بعيدة وفي الثاني غير بعيدة فان قلت اذا كان الحقيقة الاولى محتاجة في الانفهام الى القرينة فهو ايضا في معنى المهجور فيصير معنى مجازيا كالصورة الاولى قلت ليس كذلك اما اولا فلان احتياج الحقيقة ح الى القرينة انما هو لعدم ارادة المعنى المجازي لا لدلالة اللفظ على المعنى الحقيقي موقوف على انتفاء قرينة المجاز حقيقة او حكما ولا شبهة في ان انفهام الحيوان المفترس من الاسد موقوف على فقدان [illegible] والمتكلم حكيم الا ان الشهرة التي هي قرينة في هذا المجاز حقيقة فيكتفي بانتفاء صاحبها بنصب قرينة تدل على المعنى الحقيقي كما اشار اليه الفاضل المدقق الشيرواني واما ثانيا فلان اللفظ يستعمل في المعنى الحقيقي ح ايضا بلا قرينة غاية الامر حصول الاحتمال [illegible] الاشتراك ولا يسقط عن كونه حقيقة ولا يلزم الاشتراك المرجوح ايضا الا ترى ان صاحب المعالم [illegible] الاوامر الواردة في الاخبار [illegible] مجازا راجحا [illegible] مساويا للحقيقة من جهة التبادر وعدمه لم يقل بصيرورته مجازا في الوجوب [illegible] فان الذي [illegible] شيوع استعمال الامر في كلامهم في الندب انما هو القرينة وانفهام ارادة الندب من رواية اخرى او اجماع او غيرهما فان كثرة الاستعمال مع القرينة لا يستلزم ما ذكره كما لا يخفى وهو لا ينكر ان الامر بلا كلام ايضا مستعمل في الوجوب بلا قرينة وان علم الوجوب من الخارج ولا ينافي [illegible] بين تبادر المجاز الراجح او حصول التوقف في الفاظ [illegible] يقول بتبادر المجاز الراجح ايضا لا يقول بعدم جواز الاستعمال في اللفظ بلا قرينة غاية الامر توقف الفهم على القرينة ومطلق ذلك التوقف لا يستلزم المجازية وكذلك اختلفوا في بحث تعارض الاحوال في حكم اللفظ اذا دار بين الحقيقة والمجاز الراجح فقيل بتقديم الحقيقة من جهة رجحان جانب الوضع وقيل بتقديم المجاز الراجح لترجيح جانب الغلبة فان الظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب ومثل ما ذكرنا مثل المشترك اذا اشتهر في احد معانيه مثل العين في الباصرة او هي مع الينبوع او هي مع الذهب فانه لا ريب انه عند اطلاقها ينصرف الذهن الى احد المذكورات لا الى غيرها من المعاني ومع ذلك فلا يجوز الاعتماد على هذا الانصراف وبالجملة التبادر مع ملاحظة الشهرة لا يثبت كونها حقيقة ولا يخرج الحقيقة الاولى عن كونها حقيقة فتأمل وافهم واستقم بالتأمل فيما حققنا تعلم معنى كون التبادر [illegible] علامة المجاز

الثامنة

صحة السلب يعرف بها المجاز كما يعرف الحقيقة بعدمها والمعتبر فيها اصطلاح التخاطب فصحة السلب وعدمها في اصطلاح لا يدل الا على كون اللفظ مجازا او حقيقة في ذلك الاصطلاح كما عرفت في التبادر والمراد صحة سلب المعاني الحقيقية عن مورد الاستعمال وعليها مثل قولهم للبليد ليس بحمار وعلم جواز ليس برجل وزاد بعضهم في نفس الامر احترازا عن مثل قولهم للبليد ليس بانسان ولا حاجة اليه لان المراد صحة سلب المعاني الحقيقية حقيقة والاصل في الاستعمال الحقيقة فالقيد غير محتاج اليه وان كان مؤداه صحيحا في نفس الامر وقد اورد على ذلك باستلزامه الدور المضمر بواسطتين فان كون المستعمل فيه مجازا لجميع المعاني الحقيقية ولا يعرف سلب جميع المعاني الحقيقية الا بعد معرفة ان المستعمل فيه ليس منها بل هو معنى مجازي لاحتمال الاشتراك فانه يصح سلب بعض معاني المشترك عن بعض وهو موقوف على معرفة كونه مجازا فلو اثبت كونه مجازا بصحة السلب لزم الدور المذكور واما لزوم الدور في علامة عدم صحة السلب فان عدم صحة سلب المعنى الحقيقي موقوف على معرفة المعنى الحقيقي فلو توقف معرفة المعنى الحقيقي على عدم صحة سلب المعنى الحقيقي لزم الدور هكذا قيل والحق ان الدور فيه ايضا مضمر لان معرفة كون الانسان حقيقة في البليد موقوف على عدم صحة سلب المعاني الحقيقية للانسان عنه وعدم صحة سلب

المعاني الحقيقية



المعاني الحقيقية للانسان عنه موقوف على عدم معنى حقيقي للانسان يجوز سلبه عن البليد كالكاملة الانسانية ومعرفة عدم هذا المعنى موقوف على معرفة كون الانسان حقيقة في البليد وقد اجاب عنه بعضهم بان المراد انا اذا علمنا المعنى الحقيقي للفظ ومعناه المجازي ولم نعلم ما اراد القائل منه فانا نعلم بصحة سلب المعنى الحقيقي عن المورد ان المراد المعنى المجازي وذلك ظاهر ثم قال ان ذلك الدور لا يمكن دفعه في جانب جعل عدم صحة السلب علامة الحقيقة لعدم جريان هذا الجواب فيه ويبقى الدور فيه بحاله فانا اذا علمنا المعنيين ولم نعلم ايهما المراد فلا يمكن معرفة كونه حقيقة بعدم صحة سلب المعنى الحقيقي فان العام المستعمل في فرد مجاز مع امتناع سلب معناه الحقيقي عن مورد استعمال الفرد الخاص بما فيه اما اولا فلانه خروج عن محل البحث فان الكلام فيما علم المستعمل فيه ولم يعلم كونه مما يوضع له او مجازا لا فيما علم الحقيقة والمجاز ولم يعلم المستعمل فيه ولا ريب ان الاصل في الثاني هو الحمل على الحقيقة واما ثانيا فلان سلب المعنى المجازي ح ايضا يدل على ارادة الحقيقي فلا اختصاص لهذه العلامة بالمجاز ولا يثبت ان المجاز في بعض نفي الحقيقة لا يوجب تعيين بعضها الا ان هذا القائل قد عين المجاز والمفروض ايضا ارادة تعيين ارادة شخص المجاز لا مطلقه مع ان لنا ايضا ان نقول سلب مطلق المعنى المجازي علامة لمطلق الحقيقة فافهم واما ثالثا فما ذكره في عدم صحة السلب للحقيقة مع انه يرد عليه ما سبق من كونه خروجا من البحث فيرد ان العام ان استعمل في الخاص فهو انما يكون مجازا اذا اريد منه الخصوصية لا مطلقا ومع ارادة الخصوصية فلا ريب في صحة سلب معناه الحقيقي بهذا الاعتبار وانما يتكلف ذلك باعتبار الحيثيات وقد اجيب ايضا بان المراد سلب ما يستعمل فيه اللفظ المجرد عن القرينة وما يفهم منه كذلك عرفا اذ لا شك انه يصح عرفا ان يقال للبليد انه ليس بحمار ولا يصح ان يقال ليس برجل ولا ببشر او بانسان وفيه ان ذلك مجرد تغيير عبارة ولا يدفع السؤال فان معرفة ما يفهم من اللفظ مجردا عن القرائن هو بعينه معرفة الحقائق سواء اتحد المفهوم العرفي فهم معينا او تعدد بالاشتراك فيفهم الكل اجمالا او بعد التعيين وذلك يتوقف على معرفة كون المستعمل فيه ليس هو بعينه مما يفهم مجردا عن القرينة او من جملة ما يفهم مجردا على الاجمال فيبقى الدور بحاله ويمكن ان يقال لا يلزم في نفي المعاني الحقيقية العلم بكون المستعمل فيه مجازا بل يكفي عدم ثبوت كونه حقيقة بسبب عدم انفهام العرف فاذا سلب علم كونه حقيقة حكم بكون المستعمل فيه مجازا الا ان احتمال الاشتراك مدفوع بان الاصل عدمه والمجاز خير من الاشتراك فهذه العلامة مع هذا الاصل والقاعدة يثبت المجازية وفيه انه مناف لاطلاقهم بان هذه علامة المجاز او الحقيقة فان ظاهره كونه سببا تاما لفهم المجازية او الحقيقية لا جزء سبب مع ان ذلك انما يتم على من يقول بكون المجاز خيرا من الاشتراك وظاهرهم الاطلاق والذي يختلج بالبال في حل الاشكال وجهان الاول ان يقال ان المراد بكون صحة السلب علامة المجاز ان صحة سلب كل واحد من المعاني الحقيقية عن المعنى المبحوث عنه علامة لمجازيته بالنسبة الى ذلك المعنى المسلوب فان كان المسلوب الحقيقي واحدا في نفس الامر فيكون ذلك المبحوث عنه مجازا مطلقا وان تعدد فيكون مجازا بالنسبة الى ما علم سلبه عنه لا مطلقا فاذا استعمل العين بمعنى الينبوع في الباصرة الباكية لعلاقة جريان الماء فيصح سلب الينبوع عنها ويكون ذلك علامة كون الباكية معنى مجازيا بالنسبة الى العين بمعنى الينبوع وان كانت حقيقة في الباكية ايضا من جهة وضع اخر فان قلت سلب العين بمعنى الذهب عنها بمعنى الميزان لا يفيد كون الميزان معنى مجازيا لها لعدم العلاقة قلت هذا لو اردنا كونه مجازا عنها بالفعل واما اذا كان المراد كونه مجازا بالنسبة اليها لو استعمل فيه فلا يرد ذلك وهو كاف فيما اردنا وما ذكرنا في المثال انما هو من باب المثال كما فهم وبالجملة قولهم للبليد ليس بحمار اذا اريد به سلب الحيوان الناهق الذي هو معنى حقيقي للحمار في الجملة فيكون البليد معنى مجازيا بالنسبة الى ذلك المعنى الحقيقي وان احتمل ان يكون الحمار موضوعا بوضع اخر للحيوان القليل الادراك ويكون البليد حقيقة بالنسبة اليه فلا يكون سلبه بالمعنى الاول موجبا لمجازيته بالنسبة الى هذا المعنى لكونه حقيقة بالنسبة اليه ح وبما ذكرنا يظهر حال عدم صحة السلب بالنسبة الى المعنى الحقيقي فان المراد عدم صحة سلب المعنى الحقيقي في الجملة فيثبت انه علامة لكون ما لا يصح سلب المعنى الحقيقي عنه معنى حقيقيا بالنسبة الى ذلك المعنى الذي لا يجوز سلبه عنه وان احتمل ان يكون للفظ معنى حقيقي اخر يصح سلبه عن المبحوث عنه فيكون مجازا بالنسبة اليه فلا يتوقف معرفة كون المبحوث عنه حقيقة على العلم بكونه حقيقة حتى يلزم الدور وكيف يتصور صدق جميع الحقائق عليه حقيقة لو فرض كون اللفظ مشتركا حتى يجعل ذلك منشأ للاشكال كما توهم وفي جانب المجاز اذ هذا النص [illegible]

على جعل قولهم عدم صحة سلب الحقائق سلبا كليا كما في المجاز واما لو جعل سلبا جزئيا فلا يرد ذلك ولا يحتاج الى اضمار الدور ولكنه لا يناسب اثبات
الحقيقة تطبيق ما سبق منا تهافي الجملة فليعتبر وفي المجاز ايضا كل ما يضيفوا اليه ملاحظة النسبة حتى يرتفع الدور والحاصل ان معرفة كونه حقيقة
فهذا المعنى الخاص موقوفة على معرفة الحقيقة في الجملة وذلك لا يستلزم دورا الثاني ان يكون المراد من صحة السلب عدم صحة السلب سلب المعنى
الحقيقي وعدم صحتها احتمال فرد يتبادر بان يعلم للفظ معنى حقيقي ذو افراد وشك في دخول المبحوث عنه فيها وعدمه وحاصله ان الشك في كون ذلك مصداقا
ما علم كونه موضوعا له لا في كون ذلك موضوعا له لازم لا شك انا نعلم للماء معنى حقيقيا ونعلم ان الماء الصافي الخارج من الينبوع من افراده ونعلم ان
الوحل خارج منها ولكن نشك في الماء والسيل الغليظ انه فرد خارج من هذه الحقيقة ام لا وكذا الجلاب المسلوب الطعم والرائحة هل دخل فيها ام لا
فتختبر بصحة السلب وعدمها وهذا ايضا لا يستلزم الدور فافهم ذلك هذان الوجهان مما لم يسبقني اليهما احد فيما اعلم والحمد لله الثالث
وعدم الاطراد والاول علامة الحقيقة والثاني المجاز فنقول هيئة الفاعل حقيقة لذات ثبت له المبدأ فالعالم يصدق على كل ذات ثبت له العلم و
كذا الجاهل والفاسق وكذلك اسئل موضوع لطلب شيء عن شان ذلك فيقال اسئل زيدا واسئل عمروا الى غير ذلك بخلاف مثل اسئل القرية فنسبة
السؤال مجازا الى شيء وارادة اهلها غير مطرد فلا يقال اسئل البساط واسئل الجدار وبيان ذلك يحتاج الى تمهيد مقدمة هي ان الحقائق وضعها شخصي
والمجازات نوعي والمراد بالاول ان الواضع عين اللفظ الخاص المعين بازاء معنى خاص معين سواء كان المعنى عاما او خاصا وسواء كان وضع اللفظ باعتبار
المادة او الهيئة اما ما وضع باعتبار المادة فيقتصر فيه على السماع بخلاف ما وضع باعتبار الهيئة فيقاس عليه كما في المشتقات الا ما خرج بالدليل
كالرحمن والفاضل والسخي والمتجوز فيها المنع الشرعي وان اسماء الله توقيفية والمراد بالثاني ان الواضع جوز استعمال اللفظ فيما يناسب معناه الحقيقي
باحد من العلائق المعهودة فالمجازات كلها قياسي لعدم مدخلية خصوص المادة والهيئة فيها بل المعتبر فيهما مجرد نوع العلاقة بينها وبين المعاني
الحقيقية وبعبارة اخرى لا يحتاج المجاز الى نقل خصوصياته من العرب بل يكفي ان يحصل العلم او الظن بتحقق ملاحظة نوع العلاقة في الاستعمال
فيها من استقراء كلام العرب فيقاس عليه كلما ورد من المجازات الحادثة وغيرها ولا يتوقف على النقل والا لتوقف اهل اللسان في محاوراتهم على
ثبوت النقل ولما احتاج المتجوز الى النظر الى العلاقة بل كان يكتفي بالنقل ولما ثبت التجوز في المعاني الشرعية المحدثة مع عدم معرفة اهل اللغة بتلك
المعاني وبطلان اللوازم بين وذهب جماعة الى اشتراط نقل احادها لوجهين احدهما انه لو لم يكن كذلك لزم كون القرآن غير عربي وقد قال الله تعالى
انا انزلناه قرآنا عربيا توضيحه ان ما لم ينقل عن العرب فهو ليس بعربي والقرآن مشتمل على المجازات فلو لم يكن المجازات منقولة عنهم لزم ما ذكر وفيه اولا
النقض بالصلوة والصوم وغيرهما على مذهب غير القاضي وثانيا ان ما ذكره يستلزم كون مجازات القرآن منقولا عن العرب لا جميع المجازات وثالثا
لا نم انحصار العربي فيما نقل شخصه عن العرب بل يكفي نقل النوع ورابعا لا نم كون القرآن بسبب اشتماله على غير العربي غير عربي لان المراد كونه عربي
الاسلوب مع انه منقوض باشتماله على الرومي والهندي والمعرب كالقسطاس والمشكوة والسجيل وخامسا لا نم بطلان كونه غير عربي فانه مسلم لو
اريد بضميره انزلناه مجموع القرآن لم لا يكون المراد البعض المعهود كالسورة التي هذه الاية فيها بتأويل المنزل او المذكور لان القرآن مشترك معنوي
بين الكل والبعض فيطلق على كل واحد من اجزائه وثانيهما انه لو لم يكن نقل نوع العلاقة كافيا لجاز استعمال النخلة في الحائط والجبل الطويلين
للمشابهة والشبكة للصيد وبالعكس للمجاورة والابن للاب وبالعكس للسببية والمسببية وهكذا والتالي باطل فالمقدم مثله وقد اجيب
عن ذلك بان ذلك من جهة المانع لا لعدم المقتضي وان لم يعلم المانع بالخصوص لقول الاصوليين الحق انه يقال ان المقتضي غير معلوم فان الاصل
عدم جواز الاستعمال لكون اللغات توقيفية الا ما ثبت الرخصة فنقول ان المجاز على ما حققوه هو ما ينتقل فيه عن الملزوم
الى اللازم فلا بد فيه من علاقة واضحة توجب الانتقال ولذلك اعتبروا في الاستعارة ان يكون وجه الشبه من اظهر خواص المشبه به حتى
اذا حصل القرينة على عدم ارادته انتقل الى لازمه كالشجاعة في الاسد فلا يجوز استعارة الاسد لرجل باعتبار الجسمية او
الحركة او نحوهما وكذلك المالغ في المشبه فلا بد ان يكون ذلك المعنى ايضا فيه ظاهرا ولذلك ذهب بعضهم الى كون الاستعارة

حقيقة و





حقيقة وان التجوز في امر عقلي وهو ان يجعل الرجل الشجاع من افراد الاسد بان يجعل للاسد فردان حقيقي وادعائي فالاسد فما اطلق على المعنى
الحقيقي بعد ذلك التصرف العقلي وهذا المعنى مفقود بين النخلة والحائط والجبل فان المجوز لاستعارة النخلة للرجل الطويل هو المشابهة
الكاملة من حصول الطول مع تقاربهما في القطر وهو غير موجود في الجبل والحائط وهكذا ملاحظة المجاورة فان المجاورة لا بد ان يكون بالنسبة
الى المعنيين معهودا ملحوظا في الانظار كالماء والنهر والميزاب كالشبكة والصيد فان المجاورة فيهما اتفاقية بل المستفاد من المجاورة المعتبرة
هو الموانسة والتنافر بين الشبكة والصيد اظهر واما الاب والابن فعلاقة السببية والمسببية فيهما ايضا خفية غير ولبس اظهر خواص الابن و
الاب حين ملاحظتهما معا السببية والمسببية نعم الابوية والبنوة والرياسة والمرؤسية من الخواص الظاهرة فيهما مع ان التقابل الحاصل من جهة
التضايف يوجب قطع النظر عن ساير المناسبات وبالجملة لما كان الغرض من المجاز الانتقال عن الملزوم الى اللازم فلم يظهر من العرب الا تجويز
العلاقة الظاهرة الا ترى ان استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل ليس يكفي فيه الجزئية والكلية بل لوحظ فيه كمال المناسبة بين الكل والجزء
بان يكون مما ينتفي بانتفائه الجزء كالرقبة للانسان والعين للربيئة اعتبارا وصف تحديبه وبالجملة الرخصة الحاصلة في النوع يراد بها
الحاصلة في جملة هذا النوع وان كان في صنف من اصنافها او في افرادها الشايعة الظاهرة وهكذا فالاستقراء في كلام العرب يحصل
منه الرخصة في مثل هذه الافراد من المشابهة والسببية والمجاورة ونحوها لا انه حصل الرخصة في نوعها بعمومه حتى المذكورات بالدليل
فلاحظ وتامل اذا تقرر ذلك فنقول لقد اورد على كون الاطراد دليل الحقيقة النقض بمثل اسد للشجاع فانه مطرد ومجاز فيتخلف الدليل عن
المدلول وعلى كون عدم الاطراد دليل المجاز النقض بمثل الفاضل والسخي فانهما موضوعان لذات ثبت له الفضيلة والسخاء ولا يطلق عليه تعالى
مع وجود المبدا فيه والقارورة فانها موضوعة لما يستقر فيه الشيء ولا يطلق على غير الزجاجة واجيب عن الثاني مضافا الى ما ذكرنا بان الفاضل موضوع لمن
من شانه الجهل والسخي لمن من شانه البخل فلا يشمله تعالى بالوضع والقارورة للزجاج لا لكل ما يستقر فيه الشيء او لقلة القارورة منقولة وقد يرد
المعنى الاول الى المجاز الاطراد والتحقيق ان يقال ان اريد بكون عدم الاطراد دليل المجاز انه يقتصر فيه بما حصل فيه الرخصة من نوع العلاقة ولو
في صنف من اصنافه فلا ريب ان المجاز منحصر فيما حصل فيه الرخصة وهو مطرد وان اريد انه بعد حصول الرخصة في النوع غير مطرد فقد عرفت انه
ليس كذلك فنقول ان عدم جواز اسئل الجدار مثلا انما هو لعدم مناسبة لاهل الجدار والمناسبة الظاهرة المعتبرة في المجاز وكذا اسئل الشجر واسئل
الابن ونحو ذلك فذلك لعدم انفهام الرخصة فيه لا لوجود المانع كما نقلنا عن بعضهم الا ترى انه يجوز ان يقال اسئل القادر واسئل البلدة
واسئل الوشاق واسئل المزرعة واسئل البستان وغير ذلك ومثله اطراد الاسد لذات ثبت له الشجاعة وان كان من ساير افراد الحيوان غير
الانسان وبالجملة المجاز ايضا بالنسبة الى ما ثبت نوع العلاقة فيه مطرد ولو كان في صنف من اصنافه ذلك النوع **فائدة** اذا تميز المعنى الحقيقي من
المجازي فكلما استعمل اللفظ خاليا عن القرينة فالاصل الحقيقة لغير الظاهر لا يخفى التفهيم والتفهم على الوضع اللفظي غالبا ولا خلاف لهم في
ذلك واما اذا استعمل لفظ في معنى او معان لم يعلم وضعه له فهل يحكم بكونه حقيقة فيه او مجازا او حقيقة اذا كان واحدا ودونه التعدد او التوقف
لان الاستعمال اعم اشهرها الاخير وهو المختار لعدم دلالة الاستعمال على الحقيقة والسيد المرتضى يحكم على الاول الظهور الاستعمال فيه وهو ممنوع والثاني
منقول عن ابن جني وجنح اليه بعض المتاخرين لان اغلب لغة العرب مجازات والظن يلحق بالاعم الاغلب وهو ايضا ممنوع ولو سلم فغاية ما للظن الحاصل
من الوضع ثم والثالث مبني على ان المجاز مستلزم للحقيقة فمع الاتحاد لا يمكن القول بكونه مجازا ومع التعدد فلما كان المجاز اخص من الاشتراك
فيقدم عليه وهو مبتنى على ذلك لو لم يعلم استعمالها في الحقيقة والمجاز في التمييز وحيث لم يتميز فالوقف وقد يمنع استلزام المجاز الحقيقة بل انما
هو مستلزم للوضع كالرحمن والحقيقة مستلزم للاستعمال مع ان عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود ثم اعلم ان الشك في العلم بالوضع مع العلم
بالمستعمل فيه متصور على وجهين الاول ان يعلم لفظا استعمل في معنى واحد او في معان متعددة ولم يعلم انه موضوع لذلك المعنى او المعاني ام لا
فيحتمل عندنا ان يكون المستعمل فيه نفس الموضوع له ويحتمل ان يكون له معنى اخر وضع له ويكون هذا مجازا عنده فلا يعرف هذا الموضوع له اصلا

لا معينا ولا غير معين وعلى هذا يترتب القول لكونه مبنى القول الثالث على كون المجاز مستلزما للحقيقة لا على الوجه الاول ولكن في ذلك الفرض مع وحدة
المستعمل فيه فرضنا نادر بل لم نقف عليه اصلا و الثاني ان يعلم الوضع للمعنى الحقيقي في الجملة وهو يتصور ايضا على وجهين احدهما انا نعلم ان للمعنى حقيقيا
ونعلم انه استعمل في معنى خاص ايضا ولا نعلم انه هل هو او غيره وذلك الجهالة انما هي بسبب جهالة نفس الموضوع له لا بسبب جهالة الوضع مثل انا نعلم ان ليلة
القدر موضوعة لليلة خاصة واستعملها ايضا مثل قوله انا انزلناه في ليلة القدر ولكن لا نعلمها بعينها فاذا اطلقها الشارع على ليلة النصف من
شعبان مثلا او ليلة الاحدى والعشرين من رمضان مثلا فهل نحكم بمجرد ذلك الاطلاق انها هي الموضوع له اللفظ او يقال ان الاستعمال اعم من الحقيقة
اذ يمكن ان يكون اطلاقها عليها من باب الاستعارة ويكون نفس الموضوع له اللفظ شيئا آخر وهذا اذا لم يكن من باب التنصيص واحتمل الظاهر في بيان الوضع
لكان الواجب حصر الاستعمال في الواحد وقال بان ليلة القدر هي هذه وذلك مثل ان يقول اقرءوا في ليلة القدر هذه الليلة فلانا ولو تعدد المستعمل فيه
ح فيتضح علمه دلالة الاستعمال وظهوره ويلزم السيد من قال بمقالته القول بتعدد الموضوع له لو عمموا المقال ح وهو كما ترى و الثاني انا نعلم
ان اللفظ استعمل في معنى او اكثر ونعلم ان له معنى او حقيقيا معينا في نفس الامر ايضا ولكن نشك في ان المستعمل فيه ايضا حقيقة ام لا وذلك يتصور
على وجهين احدهما ان نشك في انه هل هو فرد من افراد المعنى الحقيقي او مجاز بالنسبة اليه و ثانيهما ان نشك في ان اللفظ هل وضع له ايضا بوضع على حدة
فيكون مشتركا ام لا مثال الاول انا نعلم ان للصلوة معنى حقيقيا في الشرع قد استعمل فيه لفظها وهو المشروط بالتكبير والقبلة والقيام واما اذا استعملت
في الافراد المشروطة بالطهارة والركوع والسجود منها ايضا نعلم يقينا انها من معانيها الحقيقية واذا اطلقت على صلوة الميت فهل هذا الاطلاق علامة الحقيقة
بمعنى ان المعنى الحقيقي للصلوة هو المعنى الاول لا بشرط الطهارة والركوع والسجود ايضا او بمعنى انها موضوعة بوضع على حدة لصلوة الميت
ايضا او الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز فالمشهور على التوقف لان الاستعمال اعم من الحقيقة والسيد يحملها على الحقيقة فان ظهر عنده انها من
افراد الحقيقة المعلومة فيلحقها بها والا فيحكم بكونها حقيقة بالوضع المستقل فيكون مشتركا لفظيا ولكن اذا رأينا اطلاق الخمر على الفقاع ويظهر الثمرة
في عدم اجراء حكم الحقيقة على المشكوك فيه على المشهور واجرائه على مذهب السيد على الاحتمال الاول او التوقف في اصل حكم الحقيقة حتى يظهر المراد منها
بالقرائن على الثاني مثلا اذا رأينا ان الشارع حكم بوجوب نزح تمام ماء البئر للخمر الخالية عن قرينة المراد مع علمنا بان المسكر المأخوذ من العنب خمر
حقيقة فيتردد الامر بين ان يكون المراد ان الفقاع مثل الخمر في الحرمة فيكون مجازا فلا يثبت جميع احكام الحقيقة فيه ليتفرع عليه نزح جميع
ماء البئر وبين ان يكون المراد منه الخمر الواقعي اما بمعنى ان الخمر هي اسم للقدر المشترك بينهما فيدخل الفقاع في الخمر المطلق المحكوم عليها بوجوب
نزح الجميع او بمعنى ان الخمر كما انه موضوع للمتخذ من العنب المسكر فكذلك موضوع للفقاع ايضا فح يتوقف حتى يظهر من القرينة ان اي المعنيين هو
المراد في الخمر المطلق المحكوم عليها بوجوب نزح الجميع فظهر مما ذكرنا ان المراد بالمعنى في قولنا اما اذا استعمل اللفظ في معنى او معان ماذا وان
المراد بالمعاني ماذا وان الاول انما يتم بالنظر الى الوجه الاول اذا اتحد المستعمل فيه المعلوم واما مثل كلمة الرحمن فهو خارج عن المتنازع فيه اذ
المجازية فيه مسلمة انما النزاع في ان له حقيقة ام لا وذلك لا ينافي القول بصيرورتها حقيقة عرفية فيه تعالى ومما حققنا ظهر لك انه لا منافاة
بين قول المشهور بوجوب التوقف لان الاستعمال اعم من الحقيقة في صورة تعدد المستعمل فيه وقولهم بان المجاز خير من الاشتراك اما في صورة
التردد بين كون المستعمل فيه مجازا او فردا من افراد ما هو القدر المشترك بينهما فظاهر لعدم اشتراك لفظي هنا حتى يرجح المجاز عليه وهو
غالب عادة فقولهم ان الاستعمال اعم من الحقيقة يعنون به ان انه لا يثبت حكم ما هو من افراد الكلي حقيقة لهذا المشكوك فيه بمجرد اطلاق الاسم
عليه واما في صورة التردد بين كون المستعمل فيه حقيقة او مجازا كما لو سلم كون صيغة افعل حقيقة في الوجوب وشك في كونه حقيقة في الندب
ايضا لاجل الاستعمال فمرادهم بقولهم ان الاستعمال لا يدل على الحقيقة انه لم الرد على السيد ومن قال بمقالته فاذا قطعنا النظر عن غير
الاستعمال فلا يوجب الاستعمال الا التوقف لانه لا يمكن ترجيح المجاز بدليل آخر فلذلك يقولون بان الصيغة في الندب مجاز ولا يتوقفون
فيه فتدبر حتى لا يختلط عليك الامر ولا باس ان نشير الى بعض الغفلات فيها مما وقع عن صاحب المدارك رحمه الله في مبحث منزوحات البئر





واعلم ان النصوص انما تضمنت نزح الجميع في الخمر الآن معظم الاصحاب لم يفرقوا بينه وبين ساير المسكرات في هذا الحكم واحتجوا باطلاق الخمر في
كثير من الاخبار على كل مسكر فيثبت له حكمه وفيه بحث فان الاطلاق اعم من الحقيقة والمجاز خير من الاشتراك فيظهر وجهه بالتامل انتهى و
نظير ذلك قال ايضا في بقيس او وجب نزح الجميع للفقاع مستدلا باطلاق الخمر عليه في الاخبار وانت خبير بعدم صحة الجمع بين قوله ان الاطلاق اعم
وقوله والمجاز خير من الاشتراك ويظهر وجهه بالتامل فيما حققناه واما نظر جمهور العلماء ثاني الاستدلال بتلك الاخبار فليس الى كون المسكر
خمرا حقيقة او الفقاع خمرا كذلك بل وجه استدلالهم هو ان الاستعارة والتشبيه المطلق يقتضي اعتبار المشابهة في جميع الاحكام لو لم يعرف في كلام
الحكيم او الاحكام الشايعة الظاهرة ومنها حكم النجاسة ومقدار النزح فقد ذكروا في مثل ذلك وجوها ثلثة احدها الاجمال لعدم العلم بتعيين
وجه الشبه والثاني العموم لو لم يعرف في كلام الحكيم الثالث التشريك في الاحكام الشايعة وهو اظهر الاحتمالات ومن هذا القبيل قولهم عليهم السلام الطواف
بالبيت صلوة **فائدة** قد ذكرنا ان الاصل في التفهيم والتفهم هو الوضع وايضا الاصل والظاهر يقتضيان علم ارادة الزائد على المعنى الواحد
وعلم وضع اللفظ لاكثر من معنى حتى يكون مشتركا او منقولا وعدم ارادة معنى آخر من اللفظ غير المعنى الاول بسبب علاقة حتى يكون مجازا فحيث علم
وجود هذه المخالفات وارادة هذه الامور من اللفظ بقرينة حالية او مقالية فهو وان احتمل ارادة هذه الامور ولم يكن قرينة عليها فلا ريب
انه يجب الحمل على الموضوع له الاول كما تقدم واما لو كان الاحتمال في التردد بين هذه الامور المخالفة لاصل الموضوع له المتجددة الطارية له الحاصلة
بسبب دواع خارجية فيتصور هنا صور عديدة يعبر عنها الاصوليون بتعارض الاحوال الحاصل من دوران اللفظ بين بعض من الاشتراك و
النقل والتخصيص والاضمار والمجاز وبعضهم جوز والتخصيص والاضمار وان كانا قسمين من المجاز لكنه لما كان لهما مزيد اختصاص وامتياز افردوهما
من اقسام المجاز وجعلوهما قسيما له وذكروا لكل واحد منها مرجحا على الآخر مثل ان المجاز ارجح من الاشتراك لكثرته واوسعيته في العبارة وكونه افيد لانه
لا توقف فيه ابدا بخلاف المشترك والاشتراك ارجح من المجاز من حيث بعده عن الخطاء اذ مع عدم القرينة يتوقف بخلاف المجاز فيحمل على الحقيقة
وقد يكون غير مراد في نفس الامر وان المجاز يصح من كل من المعنيين فيكثر الفائدة بخلاف المجاز والاشتراك ارجح من النقل لان النقل يقتضي الوضع في
معنيين على التعاقب ونسخ الوضع الاول بخلاف الاشتراك والنسخ يقتضي بطلان المنسوخ والاشتراك يقتضي التوقف فيكون اولى وان الاشتراك
اكثر من النقل والاضمار ارجح من الاشتراك لاختصاص الاجمال الحاصل بسبب الاضمار ببعض الصور وذلك حيث لا يتعين المضمر وتعميمه في المشترك
وان الاضمار اوجز وهو من محاسن الكلام والتخصيص ارجح من الاشتراك لانه خير من المجاز وهو خير من الاشتراك والمجاز ارجح من النقل لاحتياج
النقل الى اتفاق اهل اللسان على تغيير الوضع والمجاز يفتقر الى قرينة صارفة وهي متيسرة والاول متعسر والمجاز فوايده اكثر من النقل ويظهر من
ذلك ترجيح الاضمار عليه ايضا والتخصيص ارجح من النقل لانه ارجح من المجاز وهو ارجح من النقل والتخصيص ارجح من المجاز لحصول المراد وغيره مع عدم
الوقوف على قرينة التخصيص والمجاز اذا لم تعرف قرينته يحمل على الحقيقة وهي غير مرادة والتخصيص ارجح من الاضمار لكونه ارجح من المجاز المساوي للاضمار
المغيرة للحسن الوجوه التي ذكروها وفي كثير منها نظر واكثرها معارض بمثلها والبسط في تحقيقها وتنقيحها لا يسعه هذا المختصر وحاصل
غرض المستدل في الترجيح بهذا الوجوه ابداء كونه صاحب المزية الكاملة اولى بالارادة للمتكلم فلا بد من حمل كلامه على ما هو اكمل واحسن واتم
فائدة فلا يختار المتكلم ما هو اخس وانقص واقل فائدة الا في حال الضرورة وحال الضرورة نادرة بالنسبة الى غيرها والظن يلحق الشيء
بالاعم الاغلب وفيه انا نمنع ان غالب المتكلمين في اغلب كلماتهم يعتبرون ذلك فان قيل الحكماء منهم يعتبرون ذلك وما يجدي للاصولي هو ملاحظة
كلام الشارع وهو حكيم فيقال ان الحكمة لا تقتضي ذكر الاتم والاحسن غالبا بل ربما يقتضي الانقص نعم اذا كان المراد اظهار البلاغة لا الاعجاز
ونحوه فيعتبر ما له مزيد دخل بموافقته مقتضى المقام والخلوص عن التعقيد اللفظي والمعنوي وما يرتبط بالمحسنات اللفظية والمعنوية ولكن
مقتضى المقامات مختلفة وما هنا شانه من كلامهم ليس له مزيد دخل في بيان الاحكام الشرعية الذي هو محط نظر الاصولي ومع تسليم ذلك
فنمنع حجية هذا الظن والتحقيق ان المجاز في نفس الامر اغلب من غيره من المذكورات في اكثر كلام المتكلمين ولا يمكن انكار هذه الغلبة ولكن

التخصيص اغلب افراد المجاز في العام لا مطلقا واما حصول الغلبة في غيرهما فغير معلوم بل ندرتها معلومة فعلى هذا ايضا يقدم المجاز على الاشتراك و
النقل بل ولا يبعد ترجيحه على الاضمار ايضا ويقدم التخصيص على غيره من اقسام المجاز وغيرها لان الظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب واما حجية هذا
الظن فيدل عليه ما يدل على حجية اصالة الحقيقة مع احتمال ارادة المجاز وخفاء القرينة فكما ان الوضع من الواضع فهذه الامور المخالفة
للظاهر طارية عليه ايضا من جانب الواضع ولذا يقال ان المعنى المجازي وضع ثانوي فكما يكتفى في المعنى المجازي بالقرائن المعهودة المعدودة فهكذا
يكتفى في معرفة انه ذلك اللفظ مجاز لا اشتراك ولا منقول بقرينة الغلبة سيما والاصل عدم الوضع الجديد وعدم تعدده وعدم الاضمار وغير ذلك
ولم نقف على من منع اعتبار مثل هذا الظن من الفقهاء وبالجملة فلا مناص عن العمل بالظن في دلالة الالفاظ خصوصا على قول من يجعل الاصل
جواز العمل بالظن الا ما خرج بالدليل مع انه يظهر من تتبع تضاعيف الاحكام الشرعية والاحاديث اعتبار هذا الظن فلاحظ وتامل وان شئت ارشدك الى
موضع منها وهو ما اعطاه عليه ما يباع في اسواق المسلمين من ان اخذ من يد رجل مجهول الاسلام فروى اسحق بن عمار في الموثق عن العبد الصالح عليه السلام انه
قال لا باس بالصلوة في فراء اليماني وفيما صنع في ارض الاسلام قلت فان كان فيها غير اهل الاسلام قال اذا كان الغالب عليها المسلمين فلا باس ويدل على
ذلك العرف ايضا فلاحظ **قانون** كل لفظ ورد في كلام الشارع فلا بد ان يحمل على ما علم ارادته منه ولو كان معنى مجازيا وان لم يعلم المراد منه فلا بد من ان يحمل على
حقيقة اصطلاحية سواء ثبت له اصطلاح خاص فيه او لم يثبت بل كان هو اصطلاح اهل زمانه وان لم يعلم ذلك ايضا فيحمل على اللغوي او العرفي ان
وجد احدهما بغير مرا اصالة عدم النقل فاذا وجد احدهما او انحصر فهو وان تعدد فيجري فيه تحصيل الحقيقة باستعمال اماراتها او القرينة المعينة
للمراد ثم يحمل على مقتضاه من الترجيح او التوقف فان وجد كلاما فان كان المعنى العرفي هو غير المعنى الشرعي فهو محل النزاع في ثبوت الحقيقة الشرعية والا
فالمشهور تقديم العرف العام لافادة الاستقراء ذلك وقيل بتقديم اللغة لاصالة عدم النقل والاول اظهر اما ثبوت الحقيقة الشرعية ففيه خلاف والمشهور
بينهم ان النزاع في الثبوت مط والنفي مط والحق كما يظهر من بعض المتاخرين التفصيل وتحرير محل النزاع هو انه كثيرا من الالفاظ المتداولة على لسان
المتشرعة اعني بهم من يتشرع بشرعنا في هذا الزمان صارت حقايق في المعاني الجديدة التي استحدثها الشارع ولم يكن يعرفها اهل اللغة مثل
الصلوة في الاركان المخصوصة والصوم في الامساك المخصوص الى غير ذلك فهل ذلك بوضع الشارع اياها في ازاء هذه المعاني بان نقلها من المعاني
اللغوية ووضعها لهذه المعاني الجديدة او استعملها مجازا في هذه المعاني مع القرينة وكثر استعمالها فيها الى ان استغنى عن القرينة فصارت حقايق
او لم يحصل الوضع الثانوي في كلامه باحد من الوجهين وكان استعمالها فيها بالقرينة وثمرة النزاع انما يظهر في كلامه بلا قرينة فان قلنا بثبوت
الحقيقة فلا بد من حملها على هذه المعاني والا فعلى اللغوي وقد طال التشاجر بينهم في الاستدلال كل من الطرفين بحجج واهية واقوى ادلة النافين اصالة عدم
النقل واقوى ادلة المثبتين الاستقراء فيدعى الحكم بمفاد الاستقراء وتمسكوا بالتبادر بانا اذا سمعنا هذه الالفاظ في كلام الشارع يتبادر في اذهاننا
تلك المعاني وهو علامة الحقيقة وهذا الاستدلال من الغرائب يحتاج الى البيان اذ من الظاهر ان المعتبر من التبادر هو تبادر المعنى من اللفظ عند المتحاورين
بذلك اللفظ فاذا سمع النحوي لفظ الفعل من اللغوي يتبادر الى ذهنه ما دل على معنى في نفسه مقترن باحد الازمنة الثلثة لا يلزم منه كونه حقيقة عند
اللغوي ايضا وبما زاد بعضهم مصادرة وقال الظاهر ان ذلك التبادر لكثرة استعمال الشارع لا لاجل انس المتشرعة بهذا المعنى ثم اعترض فقال التبادر
معلوم وكونه لاجل القرينة او الوضع غير معلوم يعني وضع الشارع وهو ينقلب عليه بان التبادر معلوم وكونه من اجل وضع الشارع غير معلوم وعلى المستدل الاثبات
ولا يكفيه الاحتمال وكيف كان فالحق ثبوت الحقيقة الشرعية في الجملة واما في جميع الالفاظ والازمان فلا والذي يظهر من استقراء كلمات الشارع ان مثل
الصلوة والزكوة والصوم والحج والركوع والسجود ونحو ذلك قد صارت حقايق في صدر الاسلام بل ربما يقال انها كانت حقايق في هذه المعاني قبل شرعنا ايضا
لكن حصل اختلاف في الكيفية وحصولها فيها وفي غيرها من الالفاظ الكثيرة في زمان الصادقين ومن بعدهما عليهما السلام مما لا ينبغي التامل فيه كما صرح به جماعة
من المحققين واما مثل لفظ الوجوب والسنة والكراهة ونحوها فثبوت الحقيقة فيها في كلامهما ومن بعدهما عليهم السلام ايضا محل تامل فلا بد من التفقه والتتبع
والتحري ولا يقتصر ولا يقلد ثم انه ذكر ناس الوجهين في كيفية صيرورتها حقيقة فلا كلام في ان الثاني في غاية البعد بل الظاهر هو الوجه الثاني وعليه





فلا يحصل ثمرة النزاع الا فيما علم انه صدر بعد الاشتهار في هذه المعاني الى ان استغنى عن القرينة فان علم انه كان بعده فيحمل على الحقيقة وان لم
يعلم صدوره بعده او قبله فيمكن ارادة المعاني الجديدة واختفى القرينة ويمكن ارادة المعنى اللغوي والاصل عدمها فيحمل على اللغوي وهذا اقرب
فليرجع الى التفصيل الذي ذكرناه وليتامل وليتتبع لئلا يختلط الامر والله الهادي ثم اعلم انه قد نسب الى بعض المنكرين للحقيقة الشرعية القول
بان الشارع لم يستعمل تلك الالفاظ في المعاني المخترعة بل يقول انه استعملها في المعاني اللغوية والزوايد شروط لصحة العبادة فالصلوة مثلا مستعملة
في الدعاء وكونه مقترنا بالركعات شرط لصحة الدعاء خارج عن المشروط وكذا الغسل هو غسل مشروط بزوايد وهكذا فلا نقل عنده ولا حقيقة جديدة
ورد بانه يلزمه ان لا يكون المصلي مصليا اذا لم يكن داعيا فيها كالاخرس او لم يكن متبعا كالمنفرد وهو باطل ويلزم هذا القائل نفي التركيب و
الماهيات المخترعة عند الشارع ويظهر الثمرة في امكان جريان اصل العدم في اثبات الاجزاء والشرايط وعدمه وبيان ذلك انه لا خلاف ولا ريب في
كون الاحكام الشرعية توقيفية لا بد ان يتلقى من الشارع واما موضوعات الاحكام فان كان من قبيل المعاملات فيرجع فيها الى العرف واللغة و
اهل الخبرة كالبيع والارش ونحوهما وكذا كل لفظ يستعمله في كلام الشارع لافادة الحكم او لافادة بيان ماهية العبادة كالغسل بفتح الغين والمسح و
نحوهما وان كان من قبيل العبادات كالصلوة والغسل ونحوهما فهو ايضا كنفس الاحكام فانها حقايق محدثة من الشارع لا يعلمها الا هو واما هذا القائل
فيرجع فيها ايضا الى اللغة والعرف كالمعاملات لانه لم يقل بكونها منقولات غاية الامر انه يقال انها بما يثبت عنده من الشرائط فان قلنا بجعل
الماهيات الجديدة من جانب الشارع واحالتها في تعيين العبادات من انها مركب من اي اجزاء بنفي احد اجزائه فلا بد في حصول الامتثال من حصول العلم بجميع الاجزاء
والشرائط او ما شك في كونه شيئا منها جزءا او شرطا له فلا يمكن القول بان الاصل عدم المدخلية للزوم العلم بالاتيان بالماهية المعينة ولا يكفي في ذلك عدم العلم بعدم
الاتيان واما على القول بعدم تركيب جديد في المكلف به هو المعنى اللغوي والباقي امور خارجة عنه يمكن نفي ما شك في ثبوته من الشرايط الخارجة
باصل العدم كالمعاملات واما بناء رفع كلام هذا القائل على البناء على القول بثبوت الحقيقة الشرعية وعدمه بان يقال ببطلان قوله على القول
بثبوت الحقيقة الشرعية واضح فان الصلوة اسم لهذا المركب وكذا الغسل والوضوء فكيف يحملها على الدعاء والغسل بفتح الغين وعلى القول
بعدمها فبعد وجود القرينة الصارفة عن اللغوي لا بد ان يحمل على الشرعي لكونه اشهر مجازاته واشيعها فهو غريب اذ عرفت انه منكر للحقيقة الشرعية بل
منكر للماهيات المحدثة ثم بعد القول ببطلان مذهب هذا النافي فالبناء على المشهور من كون تلك العبادات ماهيات محدثة فهل يجري اصل
العدم فيها يعني انا اذا شككنا في كون شيء جزءا لها او شرطا لصحتها فهل يمكن نفيه باصالة العدم او لا بد من الاتيان بما يوجب اليقين بحصول
الماهية في الخارج فيه خلاف ولا بد في تحقيقه من تمهيد مقدمة وهي انهم اختلفوا في كون العبادات اسامي للصحيحة او الاعم منها وهذا الكلام ايضا لا يتوقف على
القول بثبوت الحقيقة الشرعية فيها بل يكفي فيه ثبوت الحقيقة المتشرعة ومطلق استعمال الشارع تلك الالفاظ فيها فالنزاع في الحقيقة في انه
متى اطلق لفظ دال على تلك الماهيات المحدثة فهل يراد الصحيحة منها او الاعم والثمرة في هذا النزاع يظهر فيما لم يعلم فساده فهل يحصل الامتثال
بمجرد عدم العلم بالفساد او صدق الماهية عليها او لا بد من العلم بالصحة مع الشك في مدخلية شيء في تلك الماهية جزءا كان او شرطا فلا يحكم
بمجرد فقدان ذلك بالبطلان على الثاني بخلاف الاول للشك في الصحة وما يظهر من كلام بعضهم من التفرقة بين الشك في الجزء والشرط
وان الاول يضر على القول الثاني ايضا فلعله مبني على ان المركب لا يتم الا بتمام الاجزاء فكيف يقال بصدق الاسم على الثاني مع الشك
في جزئية شيء حوله وفيه ان مبنى كلام القوم على العرف وانتفاء كل جزء لا يوجب انتفاء المركب عرفا ولا يوجب عدم صدق الاسم في المتعارف الا
ترى ان الانسان لا ينتفي بانتفاء اذن منه او اصبع بخلاف راسه ورقبته والحاصل انه لا ريب في ان الماهيات المحدثة امور مخترعة
من الشارع ولا شك في ان ما احدثه الشارع متصف بالصحة لا غير بمعنى انه بحيث لو اتى بها على ما اخترعه الشارع يكون موجبا للامتثال
للامر بالماهية من حيث هو امر بالماهية لكنهم اختلفوا في هذا الاختلاف لوجهين احدهما ان نقول اذا وضع الشارع اسما لهذه المركبات
او استعمل فيها بمناسبة من يريد تلك الماهية على الوجه الصحيح بالمعنى المذكور من الحيثية المذكورة وهذا القدر متيقن للارادة ولكنه لما

كان الهيئة عبارة عن المركب من الاجزاء باجمعها من دون مدخلية الشرائط والشرائط خارجة عنها ولا مانع من وضع اللفظ بازاء الهيئة مع قطع النظر
عن كونها جامعة للشرائط وكان وضعه بازاء الهيئة مع ملاحظة اجتماعها الشرائط الصحة ثم اختلفوا في ان الالفاظ هل هي موضوعة للهيئة مع اجتماع
الشرائط او للهيئة المطلقة فمراد من يقول انها اسام للصحيحة انها اسام للهيئة الجامعة لشرائط الصحة الزائدة على الصحة الحاصلة من جهة الهيئة
من حيث هي ومراد من يقول بانها اسام للاعم انها اسام لنفس الهيئة الصحيحة من حيث هي القابلة للصحة الزائدة على هذه الحيثية وعدمها والحاصل
ان الاول يقول بان الصلوة مثلا اسم للاركان المخصوصة لكونها جامعة للشرائط مثل الطهارة عن الحدث والخبث والقبلة ونحو ذلك لا انها اسم
للاركان المخصوصة والشرائط معا والثاني يقول بانها اسم للصلوة بدون اشتراط اجتماعها للشرائط وكلام الشرائط في يظهر الثمرة فيما لو
الشك في شرطية شيء لصحة الهيئة فعلى القول بكونها اسامي للصحيحة الجامعة لشرائط الصحة فلابد من العلم بحصول الموضوع لرفع امتثال الامر بها
ولا يحصل الا مع العلم باجتماعها لشرائط الصحة واما على القول الاخر فعن وضعها لنفس الاجزاء المجتمعة مع قطع النظر عن الشرائط فيحصل الامتثال
بالامر الوارد بالعبادة بمجرد الاتيان بها وبما علم من شرائطها وما يقال ان الشرط يوجب الشك في المشروط فمعناه الشك في تحقق الشرط
المعلوم الشرطية لا الشك في ان هذا الشيء شرط يتوقف صحته عليه ام لا والوجه الثاني ان مع قطع النظر عن الشرائط ايضا قد يحصل
الاشكال بالنظر الى ملاحظة الاجزاء فان النقيصة اجزاء المركب قد لا يوجب سلب اسم المركب عنه عرفا كما ذكرنا في الانسان المقطوع الاذن او
الاصبع فالصلوة اذا كانت في الاصل موضوعة للهيئة التامة الاجزاء ولكن لم يصح سلبها عند تجرد النقص في بعض الاجزاء فيتم القول
بكونها اسما للاعم من الصحيحة فيرجع الكلام الى وضعها لما يقبل هذا النقص الذي لا يوجب خروجها عن الحقيقة عرفا وذلك لا يستلزم
كون الناقصة مامورا بها ومطلوبا لان مجرد صدق الاسم عند الشارع لا يوجب كونها مطلوبا له ويظهر الثمرة فيما لو نذر احد
ان يعطي شيئا بمن رآه يصلي فراى من صلى ونقص طمأنينته في احدى السجدتين مثلا او لم يقرأ السورة في احدى الركعتين فيبرأ النذر
بذلك لا يستلزم كون تلك الصلوة مطلوبة للشارع ومامورا بها فكونها مصداقا للاسم معنى وكونها مامورا او مطلوبا يحصل به الامتثال
معنى اخر اذ لابد في الامتثال مضافا الى صدق الاسم كونها صحيحة ايضا ويتفاوت الاحكام بالنسبة الى الامرين ويظهر الثمرة فيما لو اريد اثبات
المطلوبية والصحة بمجرد صدق الاسم فيما لو شك في جزئية شيء للصلوة ولم يعلم فسادها بدونه فعلى القول بكونها اسما للاعم يتم المقصود وعلى
القول بكونها اسما للصحيحة التامة الاجزاء الجامعة للشرائط فلا لعدم معلومية تمامية الاجزاء وجامعيتها لشرائط الصحة من الحيثية التي قدمنا
ذكرها وغيرها من سائر شرائط الصحة ثم ان الاظهر عندي هو كونها اسامي للاعم بالمعنيين كما يظهر من تتبع الاخبار ويدل عليه عدم صحة السلب
عما لم يعلم فساده وصحته بل واكثر ما علم فساده ايضا وتبادر القدر المشترك منها ويلزم على القول بكونها اسامي للصحيحة لزوم القول بان
ماهية لصلوة الظهر مثلا فصلوة الظهر للحاضر شيء وللمسافر شيء اخر وللحافظ شيء وللناسي شيء اخر وكذلك الشاك والمتوهم والصحيح والمريض و
المحبوس والمضطر والغريق الى غير ذلك من اقسام الناسي في جزئيات مسائل النسيان والشاك في جزئيات مسائله وهكذا الى غير ذلك
واما على القول بكونها اسما للاعم فلا يلزم شيء من ذلك لان هذه احكام مختلفة تردت على ماهية واحدة مع ان الصلوة شيء والوضوء والغسل
والوقت والساتر والقبلة وغيرها اشياء اخر وكذلك اتصاف الصلوة بالتلبس بها لا يقال ان لكل شيء منها اسما اخر ولا دخل لاشتراط شيء
في اعتباره في تسميته ومما يؤيد كونها اسامي للاعم اتفاق الفقهاء على ان اركان الصلوة هي ما يبطل الصلوة بزيادتها ونقصانها عمدا او سهوا
اذ لا يمكن زيادة الركوع مثلا عمدا الا عصيانا ولا ريب في كونه منهيا عنه ومع ذلك يجعله كونها لا يقال ان مرادهم صورة الركوع لا الركوع الحقيقي
وان لم يكن صحيحا فان من انحنى بالصلوة بقصد الركوع لاجل اخذ شيء من الارض مثلا مع وضع اليد على الركبة بحيث يحسب الناظر انه قد ركع فلا
يوجب بطلان الصلوة من اجل زيادة الركن فالمراد اطلاق الاسم عرف المتشرعة حقيقة وهو لا يتحقق الا مع كون الركوع اسما للاعم من
الصحيحة واصح او صحة السلب عن العاري عن الشرائط وكون الاصل في مثل لا صلوة الا بطهور الاستعمال في نفي الحقيقة لان المعنى الحقيقي في

بالتبادر م

وفي الاولين منع



وفي الاولين منع ولعل المدعي لذلك انما غفل من جهة الاوامر والنواهي لان الامر لا يتعلق بالفاسدة
هذا فاسد لعدم انحصار محل النزاع في الاوامر فان الامر قرينة للارادة الصحيحة وذلك لا يستلزم وضعها
لها واما قوله ع لا صلوة الا بطهور فمع توجه المنع فيما ادعي في خصوص هذا التركيب كما لا يخفى على من لاحظ
النظائر كقوله ع لا عمل الا بنية ولا نكاح الا بولي ولا صلوة لجار المسجد الا في المسجد وغير ذلك فيه ان القدر
المسلم في اصالة الحقيقة انما هو في مثل لا رجل في الدار واما مثل هذه الهيئة التركيبية التي نفس الذات موجودة فيها
في الجملة جزما وليس المراد فيها الا نفي صفة من صفاتها فلا يمكن دعوى اصل الحقيقة فيها وفيما يشك كونه من هذه الجملة مثل
ما نحن فيه خصوص الصلوة والصيام ونحوهما انما يحتمل فيه هذا الاحتمال السخيف وهو كونها اسامي للصحيحة بحيث يمكن
عرفا نفي الذات بمجرد انتفاء شرط من شروطها فهو لا يخرج هذه الهيئة عما هو ظاهر فيه في العرف ولذلك تداوله العلماء هذا
التداول في مباحث المجمل والمبين ولم يحتملوا ارادة نفي الحقيقة والذات الا على تقدير هذا القول الضعيف وذلك
ليس لان الاصل الحمل على الحقيقة بل الاصل هنا خلافه بل لان دعوى كون هذه الالفاظ اسامي للصحيحة صارت
قرينة لحمل هذه العبارة على مقتضى الحقيقة القديمة التي هو الموضوع له للكلمة لا فقالوا بان حملها على نفي الذات ح ممكن
ثم نقول حمل هذه العبارة على نفي الذات مع كونها ظاهرة في نفي صفة من صفاتها انما يمكن اذا ثبت كون الصلوة اسما
للصحيحة والا فهي منافية بسياق نظائرها سيما مع قوله ع لا صلوة لجار المسجد الا في المسجد فاذا اردنا اثبات كون
الصلوة اسما للصحيحة بسبب مقتضى الحقيقة القديمة فذلك يوجب الدور الا ان يكون مراد المستدل ان اصالة
الحقيقة تقتضي ذلك خرجنا عن مقتضاها في غيرها بالدليل وبقي الباقي فبهذا نقول ان مثل قوله ع لا صلوة الا بطهور
مما كان الفعل المنفي عبادة خارج عن سياق النظائر وباق على مقتضى الاصل فلا ريب ان ذلك خلاف الانصاف فان
هذه في جنب الباقي ليس الا كشعرة سوداء في بقرة بيضاء ولذلك لم يتمسك احد من العلماء الفحول في ذلك البحث
لاثبات نفي الاجمال باصالة الحقيقة وتمسكوا بالقول بكونها موضوعة للصحيحة من العبادات والانصاف ان كون هذه
مشابها في النظائر من الادلة على كون العبادات اسامي للاعم فهو على ذلك ادل مما اراده المستدل وايضا نقول بعد التسليم
ان هذه انما يدل على ان الصلوة التي لا طهور لها ولا فاتحة فيها ليست بصلوة ولا يدل على ان الصلوة اسم للصحيحة كما
لا يخفى اذ لو حصل الطهور والفاتحة للصلوة وشككنا ان السورة ايضا واجبة مع الفاتحة ام لا فهذا الحديث لا ينفي كون الصلوة
الخالية عنها صلوة ولا يدل على ان الصلوة اسم لكل ما جامع جميع الشرائط ثم اعلم ان الشهيد ره قال في القواعد الماهيات
الجعلية كالصلوة والصوم وسائر العقود لا يطلق على الفاسد الا الحج لوجوب المضي فيه فلو حلف على ترك الصلوة والصوم
اكتفى بمسمى الصحة وهو الدخول فيها فلو افسدها بعد ذلك لم يزل الحنث ويحتمل عدمه لانه لا يسمى صلوة شرعا ولا صوما
مع الفساد واما لو تحرم في الصلوة او دخل في الصوم مع مانع من الدخول لم يحنث قطعا انتهى والظاهر ان مراده ره اكتفى بمسمى الصحة
في الحنث يعني لو حلف على ترك الصلوة مثلا في مكان مكروه يحصل الحنث بمجرد الدخول واقول يظهر من قوله ره الا الحج لوجوب المضي فيه
ان كلامهم في الاوامر والمطلوبات الشرعية وان مرادهم ان الفاسد لا يكون مطلوبا له الا في الحج فانه يجب المضي في فاسده لا مطلق
التسمية والاصطلاح ولو لا غرض اخر مثل كونها علامة للاسلام وموجبة لجواز الاكل في ذبيحته بمجرد ذلك لو قلنا بذلك ونحو ذلك
لا انه ره اراد من الاطلاق اعم من الاطلاق الحقيقي فلا ريب ان اطلاق الصلوة مثلا على الفاسدة واستعمالها فيها في كلام الشارع
والمتشرعة فوق حد الاحصاء وان اراد منه الاطلاق الحقيقي فلا معنى لتخصيص الحقيقة بالحج والتفصيل اذ تخصيص الامر بالمعنى لا يوجب

كون اللفظ حقيقة فيه فظهر ان مراده الاطلاق على سبيل الطلب المطلوبية فان التسمية في كلام الشارع مما لا يقابل بالاركان
والى الشرايط بعض ما يفيد ذلك وهو ما رواه الكليني في الموثق كالصحيح لابان بن عثمان عن الفضيل بن يسار عن ابي جعفر ع قال بني
الاسلام على خمس الصلوة والزكوة والحج والصوم والولاية قال ص الله ولم يناد بشي كما نودي بالولاية فاخذ الناس باربع و
تركوا هذه يعني الولاية فان من الظاهر والواضح ان المراد بالاربع هو الاربع من الخمس والتحقيق ان عبادة موالاة فاسدة كما دل عليه
الاخبار وكلام الاصحاب فالاخذ بالاربع على هذا الوجه لا يمكن الا مع جعلها اسما للاعم وذلك لا ينافي كون المطلق في نفس الامر هو
الصحيح والاكتفاء في التسمية بالاعم كما سيشير من ان التسمية عرفية وان كان المسمى شرعيا ومن جملة ما ذكر قوله دعي الصلوة
ايام اقرائك فان صيرورة الصلوة صحيحة انما تكون بان لا تكون في ايام الحيض والتسمية بالصلوة انما كانت قبل هذا النهي
وليس المعنى ان الصلوة التي لا تكون في ايام الحيض اتركيها في حال الحيض بل معناه اتركي الصلوة في حال الحيض وادعاء ان التسمية
واثبات الشرط هنا قد حصل بجعل واحد يكذبه الوجدان السليم لتقدم التسمية وضعا وطبعا وما ذكرنا انما يصح اذا قيل معناه
ان الاركان المخصوصة التي هي جامعة لجميع الشرايط ولكونها في غير هذه الايام واسمها صلوة لا تفعليها في هذه الايام
والمفروض ان كونها في غير هذه الايام انما استفيد من قولها لا تفعليها فيها واما على القول بكونها اسما للاعم فلا يرد
شيء من ذلك اذ يصح المنع عن الصلوة مع قطع النظر عن كونها في هذه الايام او غيرها وما ذكرنا يظهر ما في قوله ره لانه
لا يسمى صلوة شرعا وتمامع الفساد ولعل نظره نظر من وافقه الى ان الظاهر من حال المسلم في نذره الفعل او الحلف عليه هو قصد
الفعل الصحيح فالحنث انما هو لاجل الصحة وعدم الصحة لا لانه ليس بصلوة فتعدد وامن عدم الصحة الى نفي الذات فلو نذر احد
ان يصلي ركعتين في وقت خاص فالقائلون بكونها اسما للاعم ايضا يقولون بان الفاسدة لا تكفي وكذا لو نذر ان يعطي
مصليا شيئا فلا تبرأ ذمته باعطائه لمن علم فساد صلوته ويظهر الثمرة فيما جهل حاله بالخصوص من جهة نفس الامر لكن المرجع
بحال المصلي من نفس الحكم للاختلاف الحاصل من جهة الادلة في حقيقة العبادة ولا مرجح عنده لاعتبار الصحة عنده او عند
المصلي الذي يريد ان يعطيه شيئا مثلا وعلى هذا فلو حلف ان لا يبيع الخمر يحنث ببيعها وان كان بيعها فاسدا كما ذهب
اليه الاكثر لاجل تحقق البيع ولا ينافي ذلك حمل فعل المسلم على الصحة كما كان ينافيه المثال المتقدم والظاهر ان ذلك ايضا لكون
البيع اسما للاعم وسنشير الى جريان الخلاف في المعاملات ايضا ومما يؤيد كونها اسامي للاعم انه لا اشكال عندهم في صحة
اليمين على ترك الصلوة في مكان مكروه او مباح وحصول الحنث بفعلها ويلزمهم على ذلك المحال لانه يلزم من ثبوت اليمين
نفيها فان ثبوتها يقتضي كون الصلوة منهيا عنها والنهي في العبادة مستلزم للفساد وكونها فاسدة مستلزم لعدم تعلق اليمين
بها اذ هي انما تتعلق بالصحيح على مفروضهم فيحكم بصحتها وبعد تعلق اليمين لا يتحقق الحنث لعدم تحقق الصلوة الصحيحة والقول بان
المراد الصلوة الصحيحة والقول بان المراد الصلوة الصحيحة لولا اليمين لا يجعلها صحيحة في نفس الامر حقيقة كما هو مراد القائل و
يجري هذا الكلام في المعاملات ايضا ان قلنا بدلالة النهي على الفساد فيها ايضا ومما يؤيده ايضا انه يلزم على القول بكونها اسامي
للصحة ان يفتش من احوال المصلي اذا اراد ان يعطيه شيئا لاجل النذر اذ لا يعلم مذهبه وصحة صلوته في نفس الامر فان
حمل فعل المسلم على الصحة لا يكفي هنا فان غاية ذلك حمل فعل المسلم على الصحة عنده والصحة تختلف باختلاف الاراء فاذا اراد
من نذر شيئا للمصلي رجلا صالحا يصلي بجميع الاركان والاجزاء ولكن لا يدري انه هل صلى بغسل غير الجنابة بلا وضوء
ام مع الوضوء وهو يرى بطلان الصلوة به وذلك الصالح قد يكون رايه او راي مجتهده الصحة والمفروض ان المعتبر في
الناذر على تكليفه ملاحظة الصحيح عنده المطابق لنفس الامر بظنه كذلك ملاحظة غيره من الاختلافات في الاجزاء وشرايط

الشرايط



الشرايط ولا ريب ان الصحيح من العبادة ليس شيئا واحدا حتى يبني عليه في المجهول الحال الا على حمل فعل المسلم على الصحة ولم نقف الى الان على
من التزم هذه التفحصات والتدقيقات ويعطون الى من ظاهر الوفاء وليس ذلك الا لاجل كونها اسامي للاعم ولعله لاجل ذلك
لا يتفحص المأمومون في الاعصار والامصار عن مذهب الامام في جزئيات مسائل الصلوة مثل انه هل يعتقد وجوب السورة
او ندبها او وجوب القنوت وندبه ويأتمون به بعد ثبوت عدالته نعم اذا علم المخالفة فلا يصح الاقتداء فيما يعتقده باطلا
مثل ما لو ترك الامام السورة او نحو ذلك فلم يعلم بطلانه يجوز الاقتداء به ويصح صلوته لانه انما يحكم بصحة صلوته
شرعا والقدر الثابت من المنع هو ما علم بطلانه وان كان صحيحا عند الامام فليس هذا الا من جهة كفاية مسمى الصلوة ما
لم يعلم المأموم بطلانها على مذهبه لانه لا يصح الاقتداء حتى يعلم انه صحيح على مذهبه بقي الكلام في بيان بعض ما اشار اليه
الشهيد ره وهو امور الاول انه يستفاد منه ان الحقايق الشرعية كما تثبت في العبادات تثبت في المعاملات ايضا وكذلك وقد يظهر
من بعض اختصاص ذلك بالعبادات وهو ضعيف وعلى هذا يمكن عطف قوله ره وساير العقود على الماهيات الجعلية
والثاني ان الخلاف في كون الالفاظ اسامي للصحيحة او الاعم لا يختص بمثل الصلوة والصوم بل يجري في ساير العقود ايضا
وهو ايضا كذلك قال المحقق ره في يع في كتاب الايمان اطلاق العقد ينصرف الى عقد الصحيح دون الفاسد ولا يبر بالبيع
الفاسد لو حلف ليبيعن وكذا غيره من العقود وقال الشهيد الثاني ره في شرحه عقد البيع وغيره من العقود حقيقة في الصحيح
مجاز في الفاسد لوجود خواص الحقيقة والمجاز فيهما كمبادرة المعنى الى ذهن السامع عند اطلاق قولهم باع فلان داره وغيره
ومن ثم حمل الاقرار به عليه حتى لو ادعى ارادة الفاسد لم يسمع اجماعا وعدم صحة السلب وغير ذلك من خواصه ولو كان مشتركا
بين الصحيح والفاسد لم يقبل تفسيره باحدهما كغيره من الالفاظ المشتركة وانقسامه الى الصحيح والفاسد اعم من الحقيقة فقول
يحمل كلام المحقق على ما ذكرنا من ان الظاهر والغالب المسلمين ارادة الصحيح فينصرف اليه لا لان اللفظ حقيقة فيه فقط
فلا ينصرف الى غيره لكونه مجازا واما ما ذكره الشارح ره من دعوى التبادر فان اراد ما ذكرنا فلا ينفعه وان اراد كونه
المعنى الحقيقي ففيه المنع المتقدم وعدم سماع دعوى الفساد في صورة الاقرار ايضا لما ذكرنا كنظائره واما تمسكه بعدم صحة السلب فلم
يتحقق معناه لانا لا ننكر كونها حقيقة انما الكلام في الاختصاص وهو لا يثبته واما قوله ره وانقسامه الى الصحيح والفاسد اعم
من الحقيقة فان اراد ان التقسيم هو ليس بحقيقة في تقسيم المعنى مما اطلق المقسم بل اعم من تقسيم اللفظ والمعنى ففيه ان المتبادر
من التقسيم هو تقسيم المفهوم والمعنى ما لا يطلق عليه اللفظ ولو كان مجازا وان اراد ان الدليل لما دل على كون الفاسد معنى
مجازيا فلا بد ان يراد من المقسم معنى مجازي يشملهما فهو مع انه لا يساعده ظاهر كلامه اول الكلام الثالث ان الدخول
على وجه الصحة يكفي في كونه صحيحا اقول والاظهر عدم الاكتفاء فان الدخول على الوجه الصحيح غير الاتيان بالفعل الصحيح
والمفروض ان الحلف انما وقع على الثاني فان الصلوة والصيام من باب القران المحتمل وضعه للمجموع وللكلام المنزل
على سبيل الاعجاز المتحقق في ضمن كل ابعاضه بل هما اسمان للمجموع وعلى ما ذكره يلزم الحنث وان لم يتمهما فاسدا ايضا
وهو كما ترى بل هذا لا يصح على المختار ايضا بل يمكن ان يقال انه لا يحصل الحنث على المختار لو اتمه فاسدا ايضا عالما
بالفساد لما ذكرناه في توجيه كلامه ومن وافقه من ارادة الصحيحة في امثال ذلك وان بني على المختار اذا عرفت هذا فاعلم
ان الظاهر انه لا اشكال في جواز اجراء اصل العدم في ماهية العبادة كنفس الاحكام والمعاملات بل الظاهر انه لا خلاف فيه
كما يظهر من كلمات الاوايل والاواخر ولم نقف على تصريح بخلافه في كلام الفقهاء واما ما تراه في كلماتهم كثيرا من التمسك
بالاحتياط واستصحاب شغل الذمة فهو مبني اما على مسئلة الاحتياط والقول بوجوبه وستعرف ضعفه او نابيد

الدليل به فلاحظ الانتصار قد يتمسك بالاجماع وطريقة الاحتياط في اثبات اصل الحكم كما تمسك به في وجوب صلوة
العيد بن خلافا للشافعي وفي مسئلة المنع عن الصلوة الاضحى وغير ذلك واما استند لاالهم بالاصل في ماهية العبادات
فهو فوق حد الاحصاء وكيف كان فالمتبع هو الدليل ولا ينبغي التوحش مع الانفراد اذا وافقنا الدليل فكيف وجل
الاصحاب ان لو نقل كلهم متفقون في عدم الفرق من يعمل بالاصل لا يفرق بين العبادات وغيرها اذا عرفت هذا فاعلم
ان من البديهيات انا مكلفون بما جاء به محمد صلى الله عليه وآله من الاحكام والشرايع والعبادات وكما ان سبيل القطع بمعرفة الاحكام كان
منسدا لنا فكذلك بمعرفة ماهية العبادات وكما يمكن ان يقال ان التكليف بالعبادات امر بشيء غير معين لنا ولا يحصل الامتثال
بها الا باتيانها بماهياتها كما وردت فكذلك ساير الاحكام الشرعية غير معلومة لنا ولا يحصل الامتثال بها الا باتيانها كما
وردت وكما ان انسداد باب العلم مع بقاء التكليف بالضرورة وقبح تكليف ما لا يطاق يوجب جواز العمل بالظن في الاحكام
بعد الفحص والتجسس عن الادلة وحصول الظن بسبب رجحان الدليل على المعارضات او بسبب اصالة عدم معارض
اخر فكذلك في ماهية العبادات وكما لا يمكن في ماهية العبادات التمسك بالاصل قبل الفحص والتفتيش واستفراغ
الوسع فكذلك لا يمكن ذلك في نفس الاحكام وسيجيء الكلام في ذلك مستقصى في مباحث الخصوص ومباحث الاجتهاد
فنقول انه لا مانع من اجراء اصالة العدم في اثبات ماهية العبادات كنفس الاحكام اذ لو قيل ان المانع هو اشتغال الذمة
اذ لو قيل بالعبادات مجملة في الجملة قاطع لاصالة العدم السابق فيصير الاصل بقاء شغل الذمة حتى يثبت المبرئ فمثله موجود
في الاحكام ايضا فان اشتغال الذمة بتحصيل حقيقة كل واحد واحد من الاحكام الذي علم اجمالا بالضرورة من دين
محمد صلى الله عليه وآله قاطع ولذلك اشترطوا في اعمال اصل البرائة واصالة العدم في الاحكام الشرعية الفحص عن الادلة او لا فحص
جوزنا ان لغسل الجمعة مثلا احكاما من الشارع ولا نعلم فبعد البحث والفحص وعدم رجحان دليل الوجوب نقول الاصل عدم
الوجوب والاصل عدم معارض اخر يترجح على ما ظهر علينا من ادلة الاستحباب ولا يمكننا ذلك قبله ولا يوجب امتزاج
امور متعددة وثبوت حكم فيها الفرق في ذلك فكما نتفحص من حكم اللفظ ونعد استفراغ الوسع نرجع الى اصل البرائة
واصل العدم في عدم ما يدل على خلاف ما فهمناه وظنناه من قبل الادلة فكذلك في ماهية العبادات المركبة فاذا حصل
لنا من جهة الاخبار والاجماعات المنقولة بانضمام ما وصل الينا من سلفنا الصالحين بلا بد ان ماهية الصلوة
لا بد فيها من النية والتكبير والقرائة والركوع والسجود وغيرها من الاجزاء المعلومة وشككنا في ان الاستعاذة
قبل القرائة في الركعة الاولى مثلا هل هو ايضا من الواجبات كما ذهب اليه بعض الفقهاء ام لا ورأينا ان دليله على
الوجوب لمعارض بدليل اخر على الندب فمع تعارضهما وتساقطهما يبقى احتمال الوجوب لامكان ثبوت دليل اخر
يدل عليه فيجوز لنا نفيه باصل العدم واصالة عدم الوجوب فانه يفيد الظن بالعدم ويحصل من مجموع الامرين
الظن بان ماهية العبادة هو ما ذكر لا غير وان قلت بلزوم تحصيل اليقين قلت بمثله في نفس الحكم مع انا نقول
لو لم يثبت انقطاع اصل البرائة السابقة وعدم اشتغال الذمة السابق الا بهذا القدر فكيف يحكم بانقطاعه
راسا حتى لا يمكن التمسك بالاصل لانقطاعه بالدليل مع ان ذلك يجري في الحكم الشرعي ايضا فان من المعلوم
ان اصل العدم في الاحكام الشرعية ايضا انقطع بثبوت حكم مجمل لكل واحد من الموضوعات فكيف يحكم بان الاصل عدم هذا
الحكم وثبوت حكم اخر والحاصل انا اذا بنينا على كفاية الظن عند انسداد باب العلم فلا فرق بين الحكم والماهية
العبادة هذا مع ان لنا ان نقول في الاخبار ايضا ما يدل على بيان الماهية وان العبادة هي هذه مثل صحيحة حماد الوارد





اذ ليس مطلق الرجحان معنى الاستحباب واما المعارضة باصالة عدم كونها العبادة المطلوبة ففيه ان الموجود الخارجي كما يحتمل كونه
غير العبادة المطلوبة يحتمل كونه هي فجعل احدهما هو الاصل دون الاخر ترجيح بلا مرجح نعم يمكن ان يقال الاصل عدم تحقق العبادة المطلوبة
في الخارج بمعنى عدم حصول اليقين بالاتيان بالعبادة المطلوبة ولا يحصل لهذا الا استصحاب الا بقاء المكلف برفي الذمة وهو يرجع الى
استصحاب شغل الذمة اليقيني وجوابه ان اشتغال الذمة اليقيني مقتضى لليقين بابراء الذمة اذ الحكم والظن الاجتهادي الحاصل من
الاصل بضميمة ساير الادلة قائم مقام اليقين كما هو متفق عليه عندهم مع ان شغل الذمة بازيد من ذلك لم يثبت من الاصل واصل البرائة
الثابت لم ينقطع الا بمقدار ما ثبت اشتغال الذمة به وما ثبت علينا من الادلة وسلمناه هو اشتغال ذمتنا بما يظهر علينا من القرون الا
شوية وقد يتمسك في اثبات ماهية العبادات بطريق اخر وهو ان يرجع الى اصطلاح المتشرعة ويقال المتبادر في اصطلاحهم هو هذا
فهو مطلوب الشارع بها اما على القول بثبوت الحقيقة الشرعية فظاهر واما على القول بالعدم فمع القرينة الصارفة عن اللغوي يحمل عليه
لكونه اقرب مجازاته واشبهها لكن يشكل ذلك على القول بكون الفاظ العبادات اسامي للصحيحة لجامعة لشرائط الصحة مطلقا وعلى القول
بكونها اسما للاعم من الصحيحة لو كان الاشكال انما للتشكيك في الاجزاء واما لو كان الاشكال في ثبوت شرط لها فيمكن مثل العاملات في
جواز الاكتفاء بما يفهم منه عرفا وينفى الشرط المحتمل بالاصل وانما قلنا انه لو كان الجزء والاشكال في الاجزاء فلا يتم هذا الطريق على القول
بكونها اسامي للاعم لان غاية ما يتبادر من الصلوة مثلا هو ذات الركوع والسجود فيخرج صلوة الميت ولكن يكن عندهم سلب اسم الصلوة عن صلوة
وقع فيها فعل كثير بمحو صورة الصلوة ولا يثبت بها ماهية الصلوة بتمامها كما لا يخفى وفيه نظر ووجه اما اولا فلان دعوى الحقيقة الشرعية
وثبوت الحقيقة المتشرعة انما هو في المعنى المحدث الذي ابدعه الشارع في مقابل المعنى اللغوي ويكفي في نفي ارادة ذلك المعنى دون المعنى
اللغوي ادعى اخذ النقص في الجملة ولا يلزم في ذلك تصوره بالكنه وجميع الاجزاء والشرائط وما ذكره من الرجوع الى عرف المتشرعة
الشارع انما يناسب تمايز المعاني بوجه ما لا من جميع الوجوه بحيث يكون نفس الكنه شرطا في كونها مرادا من اللفظ فالتفصيل المذكور لا دخل
في اثبات ما هو بصدده واما ثانيا فنقول اذا بغينا بيان الماهية على الرجوع الى مصطلح المتشرعة او الشارع فنقول ههنا مقامان من الكلام
الاول بيان تلك الماهية المخترعة وتمييزها من بين ما هي من صنف من المخترعات مثل ان يقال ان المعنى المخترع الذي نقل الشارع اسم الصلوة
اليه هل هو ذات الركوع والسجود او المشروط بالقبلة والقيام فنرجع الى عرف المتشرعة ونثبت به مراد الشارع والثاني ان بعد بيان ان
المراد ايهما قد يقع الاشكال في كونه بعض ما يحتمل كونه فردا للموضوع له فردا له مثل انا نعلم ان ذات الركوع والسجود هو معنى الصلوة لكن نشك
في ان الصلوة المذكورة اذا كانت بحيث وقع في بينها فعل كثير غاية الكثرة هل هو فرد حقيقي لها ام لا نظير ما تقدم في ماء السيل في
مسئلة عدم صحة السلب الذي يناسب ما نحن فيه هو المقام الثاني لا المقام الاول فلا يكون تبادر ذات الركوع والسجود وصلوة الميت كما
التام واما ثالثا فنقول لا يتفاوت الحال بحقيقة القولين في الفاظ العبادات اذ حقيقة المتشرعة تابعة لما هي عليها عند الشارع فان كانت
عند الشارع هي الصحيحة فكذلك عند المتشرعة وان كان الاعم فكذلك عند المتشرعة داخلا في عرف المتشرعة وعدم انتظامها لا يوجب عدم الاعتداد
بها وقد بينا سابقا ان الاخلال اليسير غير مضر في الحقيقة عرفا وان اختل بها عقلا والمعيار هو العرف فيجمع ما ثبت فساده بالدليل وبقى ما
شك في فساده تحت الحقيقة العرفية لا يقال ان هذه التسمية شرعية وليست بعرفية حتى يجعل من الامور العرفية قلنا المسمى شرعي والتسمية
ليست شرعية فالتسمية مبتنية على طريقة العرف والعادة فان الشارع ايضا من اهل العرف فالمسمى وان كان من الامور التوقيفية المتلقاة
من الشارع لكن طريق التسمية هو طريق العرف فيهم وبالجملة لا فرق بين العبادات والمعاملات في ذلك الا ترى انهم استشكلوا في المعنى العرفي للغسل
فقيل يدخل فيه العصر في الثياب وقيل يدخل فيه ما صيرورة امواج الماء منه وقيل يحصل بماء المضاف وقيل يشترط المطلق وهكذا او بعضهم فرق
بين صب الماء والغسل ونحو ذلك كما يؤخذ في الفاظ المعاملات بما هو المتداول عند عامة اهل العرف واغلبهم فكذلك يؤخذ في الفاظ

العبادات باصل المتداول عند المتشرعة سواء قلنا بانها اسامي للصحيحة او الاعم فنقول مثلا المتبادر عند المتشرعة لو كان الصلوة المتلبسة
بالركوع والسجود والقراءة والقيام والتشهد والسلام مع كونها مصاحبة للطهارة من الحدث والخبث وحصل الشك في ان للهيئة هل يتم بهذا
المجموع او يجب فيه كون المصلي في مكان مباح ايضا فيمكن اجراء اصل العدم فيه نظير اشتراط الدلك في غسل غير الثياب والعصر فيها ولكنا
لو قلنا ان المتبادر من الصلوة هو ذات التكبير والقيام والفاتحة والركوع والسجود وشككنا في كون التشهد والسلام ايضا جزء الهالم لا في
كون السورة ايضا جزء الهالم لا او هل هو شرط بشرط آخر ام لا انا اذا علمنا مدخلية شيء آخر فيه ولم نعلم بعينه فلا يمكن اجراء الاصل ح ويجب اجراء
التعمة بالاتيان بالمحتملات وهذا غير ما نحن فيه ثم ان الفرق بين الشك في الجزء والشرط ايضا قد عرفت انه لا وجه لما نبهنا عليه هنا واشرنا اليه
في المقدمة ايضا مع ان يحمل بالشرط والجزء في غاية الاشكال ولعل نظرهم فرق بينهما الى ان الشرط خارج من المهية والجزء داخل فيها وانت خبير بان
الشرط ايضا قد يكون داخلا في المهية فان قولنا الطمانينة بمقدار الذكر شرط في صحة الركوع في قوة قولنا يجب ان يكون الطويل بالمقدار المعلوم في
حال الركوع وكما يمكن ان يقال يجب الطمانينة في القيام بعد الركوع يمكن ان يقال يجب المقدار الزائد من محقق طبيعة القيام بعد الركوع و
هكذا **تنبيه** يمكن ان يستفاد مما ذكرنا في هذا المقام من باب التاييد الاشارة والاشعار كون مهية الصلوة مثلا هو التكبير والقيام و
الركوع والسجود ويكفي في تحقق كل ذلك مجرد حصول المهية واما الزائد على المهية وغيرها من الواجبات من شرائط ونحوها ولعل
المخ لك ان ينظر اصطلاح العلماء في الاركان وجعل الركن في كل من المذكورات المسمى وان بانتفاء كل منها ينتفي المركب وجعلهم الباقي الواجبات
احكام اخر فليتامل **تذنيبان الاول** قد ذكرنا تقديم عرف الشارع على غيره وهو فيما تحقق به فما حصل فيه الحقيقة الشرعية واضح لان تعيينه و
وضعه لهذا المعنى الذي احدثه انما هو لاجل تفهيم المكلفين المخاطبين فاذا خاطبهم به فلا بد ان يحمل على ارادة هذا المعنى واما فيما لم يتحقق به بل
كان عرفا لاهل زمانه فكك ايضا كالدينار وقد يقع الاشكال فيما اذا اختلف عرفه الخاص الذي لا يختص به بل يوافقه طائفة من قومه مع عرف
طائفة اخرى منهم كلفظ الرطل الذي اختلف فيه اهل المدينة والعراق فاذا خاطب الامام ع مع كونه من اهل المدينة مع من كان من اهل العراق
فهل يقدم عرف المتكلم او المخاطب وعن المروي عنه فيه اشكال والحق الرجوع الى القراين الخارجة ومع عدمها التوقف **الثاني** اذا اطلق الشارع لفظا
على شيء مجازا مثل قوله ع الطواف بالبيت صلوة وتارك الصلوة كافر وكذا تارك الحج ونحو ذلك فالظاهر ان المراد منه المشاركة في الحكم الشرعي وفيه
وجوه القول بالاجمال لعدم ما يدل على التعيين والقول بالعموم للظهور ح لئلا يلزم لغوية كلام الحكيم والقول بتساويهما في الاحكام الشايعة
لو كان للمشبه به حكم شايع والا فالعموم والاوجه الوجه الاخير والظاهر انه اذا قال فلان بمنزلة فلان ايضا كك بل هو اظهر في العموم لصحة الاستثناء مطلقا
**فائدة** اختلفوا في جواز ارادة اكثر من معنى من معاني المشترك في اطلاق واحد على اقوال وتحقيق الحق فيه ما يتوقف على بيان مقدمات الاولى
ان المشترك حقيقة في كل من معانيه وقد عرفت ان الحقيقة هي الكلمة المستعملة فيما وضعت له اي فيما عين اللفظ للدلالة عليه بنفسه في
اصطلاح به التخاطب وقيد الاستعمال مبني على اعتبار الاستعمال في الحقيقة والقيد الثاني لاخراج المجاز فان دلالته على المعنى ليس بنفسه بل انما
هو من جهة القرينة واما المشترك فانه وان كان قد عين في كل وضع للدلالة على المعنى بنفسه لكن الاجمال وعدم الدلالة انما نشأ من جهة
تعدد الوضع فالقرينة في المشترك انما هي لاجل تعيين احد المعاني المدلول عليه اجمالا لا لنفس الدلالة فان الدلالة حين الاطلاق
حاصلة اجمالا لكنها غير معينة حتى ينصب القرينة بخلاف المجاز فانا اذا علمنا من قرينة ان المعنى الحقيقي غير مراد فنتوقف في المعنى
المراد حتى يتعين بقرينة اخرى ولا يتحقق لنا من نفسه شيء لا اجمالا ولا تفصيلا وهذا معنى ما يقال ان المجاز يحتاج الى قرينتين صارفة
ومعينة بخلاف المشترك وقد يكتفي بقرينة واحدة اذا اجتمع فيها الحيثيتان لا اقول ان مدلول المشترك عند الاطلاق واحد
من المعنيين غير معين كما يتوهم من ظاهر كلام السكاكي بل مدلوله واحد معين عند المتكلم غير معين عند المخاطب نظرا الى الاجمال بسبب تعدد
الوضع واما القيد الاخير فهو لاخراج الاستعمال فيما وضع له في اصطلاح آخر فاستعمال الفعل في مطلق الحدث في اصطلاح النحوي

ليس حقيقة





ليس حقيقة وان كان مستعملا فيما وضع له في الجملة وقد يستغنى عنه باعتبار الحيثية كما اشرنا في اوائل الكتاب **الثانية** ان اللفظ المفرد اعني
ما ليس بتثنية وجمع اذا وضع لمعنى كلي او جزئي حقيقي فمقتضى الحكمة في الوضع ان يكون المعنى مرادا في الدلالة عليه بذلك اللفظ منفردا
توضيحه ان الغرض الاصلي من وضع الالفاظ هو التفهيم بنفسه فلو كان في دلالة اللفظ الموضوع بازاء معنى كلي او جزئي مدخلية لشيء آخر او كان للمعنى
شريك آخر في ارادة الواضع بان يريد دلالة اللفظ عليه ايضا لما كان ذلك المعنى هو تمام الموضوع له ولا بد من التنبيه عليه لا اقول ان الواضع
يصرح باني اضع ذلك اللفظ لهذا المعنى بشرط ان لا يراد معه شيء آخر وبشرط الوحدة ولا يجب عليه ان ينوي في تعيين الوضع ايضا بل اقول انما صدر
الوضع مع الانفراد وفي حال الانفراد لا بشرط الانفراد حتى يكون الوحدة جزء الموضوع له كما ذكره بعضهم فيكون المعنى الحقيقي المفروض المعنى في حال
الوحدة لا المعنى والوحدة فلا يتم ما يفهم من بعض المحققين ايضا من ان الموضوع له هو المعنى لا بشرط الوحدة ولا معها فقد يستعمل في الواحد وقد يستعمل
في الاكثر والموضوع له هو ذات المعنى في الصورتين فان الموجود الخارجي الذي هو الموضوع له مثلا جزئي حقيقي وان كان قد يكون الموضوع له
كليا بالقياس الى افراده واعتبار الكلية والجزئية الجليتين الحاصلتين من ملاحظة انضمامه مع الغير وعدمه انما هو باعتبار المعتبر ومع
عدم الاعتبار فالمتبع هو ما حصل العلم بكونه موضوعا له وهو ليس الا المعنى في حال الانفراد لا بشرط الانفراد ولا لا بشرط الانفراد وان شئت
توضيح ذلك فاختبر نفسك في تسميتك ولدك هل يجد من نفسك الرخصة بان تقول اني وضعت هذا الاسم له بشرط ان يراد وحده اولا
بشرط الوحدة ولا عدمها فهذا الاطلاق والتقييد انما هو باعتبار الوضع لا الموضوع له والمفروض عدم ذلك الاعتبار من الواضع وانما
معهود الحاصل ان المعنى الحقيقي توقيفي لا يجوز التعدي فيه عما علم وضع الواضع له فيما نحن فيه لا نعلم كونه غير المعنى الواحد موضوعا له اللفظ
فلا رخصة لنا في استعمال اللفظ بعنوان الحقيقة الا في المعنى في حال الوحدة لا بشرط الوحدة **الثالثة** المجاز مثل الحقيقة فانه لا يجوز التعدي عما
حصل الرخصة من العرب فيه نوعا فان الحقيقة كما انها موضوعة بوضع شخصي فالمجاز موضوع بوضع نوعي ولا بد من ملاحظة الوضع النوعي ايضا في
الرخصة في اي نوع حصل والحاصل انه لا يجب الرخصة من العرب في كل واحد من الاستعمالات الجزئية او لحصول الرخصة في كليها وهذه الرخصة
ليست بنص من العرب وتصريح منه بل يحصل لنا من تتبع استعمالاتهم الجزئية العلم بتجويزهم هذا النوع من الاستعمال في ضمن اي فرد من افراد ذلك النوع
وقد ذهب المحققون من علماء الادب الى عدم وجوب الرخصة في الجزئيات اذا عرفت هذا فاعلم انه قد يوجد الاستعمالات في جزئيات صنف من اصناف
من انواع العلاقات المعتبرة في المجاز او نوع من انواع جنس منها ولم يوجد في صنف آخر من ذلك النوع ولا نوع آخر من ذلك الجنس فالذي يجد الرخصة
من نفسنا هو الحكم بالتجويز فيما لم نطلع عليه من سائر جزئيات ذلك الصنف المستعمل في بعضها بسبب وجداننا ما وجدنا من الاستعمال في جزئيات
الصنف الآخر وهكذا الكلام في النوع من الجنس مثلا اذا رأينا العرب يستعمل اللفظ الموضوع للجزء في الكل لكنا وجدنا ذلك فيما كان للكل
تركيب حقيقي خارجي وكان الجزء مما له قوام في تحقق الكل كالرقبة في الانسان والعين في الربيئة فلا يجوز لنا القياس باستعمال سائر الاجزاء في
المركبات الحقيقية وجميع الاجزاء في المركبات الاعتبارية وكذلك وجدنا انهم يستعملون اللفظ الموضوع للكل في الجزء اذا كان المركب مركبا
حقيقيا كالاصابع في الانامل في قوله تعالى يجعلون اصابعهم في آذانهم واليد في الاصابع الى نصف الكف في آية السرقة والى المرفق في آية
الوضوء والى الزند في آية التيمم فلا يجوز القياس في غير المركبات الحقيقية وايضا انا وجدنا العرب يستعمل الالفاظ الموضوعة للمعاني
الحقيقية في المعاني المجازية مع القرينة الصارفة منفردا منفردا المعنى لا يريد في استعمال الا واحدا لا معنى مجازيا واحدا وبالجملة المجازات
المستعملة في محاوراتنا لم يحصل لنا العلم بترخيصهم في استعمال اللفظ في مجازين ومع عدم العلم بالرخصة كما في عدم جواز الاستعمال في
جواز الاستعمال مشروط بحصول العلم او الظن بالرخصة **الرابعة** المتبادر من التثنية والجمع هو الفردان او الافراد من مهية لا الشيئان
او الاشيا المتفقات في الاسم فيكون حقيقة في ذلك فان التبادر علامة الحقيقة وعدم تبادر الغير من علائم المجاز فان شئت اختبر
نفسك في مثل رأيت مسلمين او مسلمين فانه يتبادر منه رجلان مسلمان او رجال مسلمون لا الرجلان المسميان بسلم او المسمون

بسلم يعتبر في الاعلام المثنيات والمجموعات مفهوم كلي في عدمها مجازا اشل المسمى بالسلم او المسمى بزيد ثلاثتم يثنى ويجمع ويؤيد ما ذكرناه ويؤكده انه لو قلنا
بكفاية مجرد اتفاق اللفظ في التثنية والجمع للزم الاشتراك في مثل عينين اذا جوزنا استعماله حقيقة في الشمس والميزان او البحر والينبوع فلا بد من التوقف
فيلزم ههنا قرينة اخرى لان التثنية للنوعين لا للفردين من نوع والمجاز خير من الاشتراك فيكثر الاحتياج الى القرائن الخامس ان المتبادر من النكرة
المنفية المفيدة للعموم فهو نفي افراد مهية واحدة وايضا الاسم المنكر اذا اعتبر خاليا عن اللام والتنوين وعلامة التثنية والجمع حقيقة في المهية لا
بشرط شيء واذا الحق التنوين يراد به فرد من افراد تلك المهية غير معينة واذا الحق الالف واللام فاما ان يشار به الى الفرد او لا فالثاني يراد به تعريف الجنس
وتعيينه والاول فاما ان يراد به الاشارة الى فرد غير معين فهو المعهود الذهني وهو في معنى النكرة او الى فرد معين فهو المعهود الخارجي او الى الجميع
فهو الاستغراق اذا عرفت هذا فاعلم ان دخول حرف النفي على النكرة لا يفيد الا نفي افراد تلك المهية واذا ثبت ان اللفظ المشترك حقيقة في كل واحد
من المعاني منفردا منفردا فلا يوجب دخول معنى اخر من معانيه فيما دخله حرف النفي اذا تمهدت هذه المقدمات فنقول استعمال المشترك في اكثر من معنى
ينقسم على وجوه منها استعماله في جميع المعاني من حيث المجموع ومنها استعماله في كل واحد منها على البدل بان يكون كل واحد منها مناطا للحكم والفرق بينهما
الفرق بين الكل المجموعي والافرادي ومنها استعماله في معنى مجازي عام يشمل جميع المعاني وقد يسمى ذلك بعموم الاشتراك والظاهر انه لا اشكال
كما انه لا خلاف في جواز الاخير واما الاول فالظاهر انه لا اشكال في عدم الجواز اما حقيقة فظاهر واما مجازا فلاشتراط استعمال اللفظ الموضوع
للجزء في الكل بكون الجزء مما ينتفي الكل بانتفائه مع اشتراط كونه مما له تركيب حقيقي كما مر اليه الاشارة وهو منتف فيما نحن فيه واما المعنى
الثاني فهو محل النزاع ففيه اقوال اثباتها كونه مجازا في المفرد وحقيقة في التثنية والجمع والاظهر عندي عدم الجواز مطلقا اما في المفرد فعدم المجاز
لما عرفت في المقدمة الثانية ان اللفظ المفرد موضوع للمعنى حال الانفراد والعدول عنه في استعماله في غير حال الانفراد ليس استعمالا
فيما وضع له حقيقة ولا علاقة بجانب المجاز ايضا لما عرفت في المقدمة الثالثة من عدم ثبوت الرخصة في هذا النوع من الاستعمال فلو فرض ارادة
اكثر من معنى فلا بد من حمله على معنى مجازي عام يشمل جميع المعاني واما ما ذكره بعضهم من ان العلاقة فيه هو ان اللفظ الموضوع للكل وهو كل
واحد من المعاني مع الوحدة المعتبرة في الموضوع له قد استعمل في المعنى باسقاط قيد الوحدة وهو جزء الموضوع له ففيه ما فيه مما ذكرنا في
المقدمات مع ان ذلك يستلزم وجود سبعين مجازا في استعمال واحد في مثل العين بالنسبة الى سبعين حقيقة وهو كما ترى بالنسبة الى موارد
استعمالات العرب اما في التثنية والجمع حقيقة فلما عرفت في المقدمة الرابعة من انهما حقيقتان في فردين او افراد من مهية لا في الشيئين المتفقين
في اللفظ او الاشياء كذلك وللزوم الاشتراك وتكثر الاحتياج الى القرائن لو كان كذلك والمجاز خير من الاشتراك واما مجازا فلعدم ثبوت الرخصة
في هذا المجاز فان الظاهر ان المجاز في التثنية والجمع انما يرجع الى المدخول علامتهما لا الى العلامة والملحق به معا فان الالف والنون ونحوهما لا يستفاد
منها الحال في حال من الاحوال فان لفظ عينان او عينين مثلا يراد بهما الشيئان سواء اردت منهما الفردين من عين او شيئين مسميين بعين
انما التفاوت في لفظ العين فيراد في احد الاستعمالين منها المعنى الحقيقي المهية المعينة الواحدة ويشار بالالف والنون و
نحوهما الى الفردين منها او اكثر وفي الاستعمال الاخر لا يمكن ارادة كل واحد بان يكون مجازا مرسلا من باب استعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء
فلا بد ان يراد منها المسمى بالعين ليكون كليا قابلا للافراد فيشار بالالف والنون الى الفردين من المسمى بالعين او اكثر وهذا واضح مما ذكرنا
هذا المجاز خارج عن المتنازع ويكون من قبيل عموم الاشتراك اللهم الا ان يقال ان مدلول العلامة ليس مجرد الاشارة الى الاثنينية والتعدد
بل الاثنينية الخاصة والتعدد الخاص اعني ارادة اثنين من مهية او افراد منها فيكون التثنية والجمع مستقلا بوضع على حدة
فيمكن القول بالتجوز فيهما فهنا اللفظ باجمعه قد استعمل اللفظ الموضوع لافادة الفردين من مهية او الافراد من مهية في شيئين متفقين
في الاسم لا لكونهما فردين من المسمى بهذا الاسم بل لكونهما شابها الفردين من مهية معينة بعلاقة المشابهة اشتراكهما في الاسم وصدق الاسم
عليهما لفظا وان لم يرتبطا معنى والحاصل تشبيه الاشتراك اللفظي بالمعنوي فيكون استعارة الا ان ذلك لا ثمرة فيه بعد تجويز ارادة الفردين من

المسمى بالعين



المسمى بالعين مجازا وذلك لان ثمرة النزاع في استعمال اللفظ حقيقة ومجازا تحصل بذلك المجاز واذا علم بالقرينة عدم ارادة المعنى الحقيقي فيحمل على هذا المعنى
المجازي اعني عموم الاشتراك فثبوت المجاز الاخر الذي هو داخل في محل النزاع غير معلوم وعدم الثبوت يكفي في ثبوت العدم غاية الامر جوازه وهو لا يفيد وقوعه
مع ان المجاز الاول اقرب واشيع فيحمل على الارادة لانه يمكن القول بوجود ثمرة ضعيفة في نظير الثمرة الحاصلة في الفرق بين قول المعتزلة والاشاعرة في الواجب التخييري
لان مورد الحكم هنا الفرد على التفكيك لا الطبيعة كما لا يخفى على المتامل ثم لم اتفق على من تنبه على المذهب الذي ذكرته في مجازية التثنية والجمع من كونه من باب
الاستعارة واما في النفي فيظهر الكلام فيه مما مر وانه حقيقة في نفي جميع افراد مهية ولو التجي ذهنا انما يكون بارادة فردين او المسمى بالعين مثلا فيكون مجازا
المتنازع فيه ويجري التكليف الذي ذكرته في التثنية والجمع من اعتبار الاستعارة ثم ان بعض من جوز استعمال المشترك في اكثر من معنى حقيقة او مطلقا
قال انه ظاهر في الجميع عند التجرد عن القرائن فلا اجمال عنده في المشترك عند التجرد عن القرينة واستدل على ذلك بقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي
وان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال وكثير من الناس فان الصلوة من الله الرحمة ومن الملائكة الاستغفار والسجود من الناس وضع الجبهة
على الارض ومن غيرهم على نحو الاخر واجيب عن ذلك بوجوه الاول المنع بثبوت الحقيقة الشرعية فالمراد هو المعنى اللغوي اعني غاية الخضوع او جعل ذلك من باب عموم
الاشتراك لو سلم بثبوت الحقيقة الشرعية فيراد منه غاية الخضوع ومن الصلوة الاعتناء باظهار الشرف والمراد من غاية الخضوع ما يعم الخضوع التكليفي والتكويني
وبهذا لم يذكر في الاية جميع الناس مع ثبوت الخضوع التكويني في الكل الثاني انه كذلك مجاز لا حقيقة وهذا الجواب لا يتم على ما اخترناه الثالث انه على فرض تسليم
كون ذلك حقيقة ايضا لا يتم الاستدلال بها على ظهور المشترك في ارادة الجميع عند التجرد من القرائن اذ القرينة على ارادة الجميع ههنا موجودة واما حجج ساير المذاهب فظهر
بطلانها من ملاحظة ما ذكرنا واحتج من جوز الاستعمال حقيقة مطلقا بان الموضوع له هو كل واحد من المعاني لا بشرط الوحدة ولا عدمها وهو متحقق في حال الارادة
الواحدة والجواب بعد تسليم ان الموضوع له هو كل واحد من المعاني في حال الانفراد كما مر في المقدمات واحتج من جوز في المفرد مجازا وفي التثنية والجمع حقيقة اما على
الجواز في المفرد فبان المانع منتف لضعف ما تمسك به المانع كما سيجيء واما على كونه مجازا فلتبادر الوحدة منه عند الاطلاق فيكون الوحدة جزءا للموضوع
فاذا استعمل فيه عاريا عن الوحدة فيكون مجازا لانه استعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء واما على كونه حقيقة في التثنية والجمع فلانهما في قوة تكرير
المفرد ولا يشترط فيهما الاتفاق في المعنى بل يكفي الاتفاق في اللفظ كما في زيدان وزيدون وفيه ان المانع ليس منحصرا فيما تمسك به المانع بل المانع هو ان اللغات
توقيفية والوضع لم يثبت في المفرد الا حال الانفراد والمعية في الارادة كما حققنا سابقا واما المجاز فيتوقف على حصول الرخصة في نوع هذا المجاز كما اشرنا اليه
ولا يكفي اطلاق العلاقة هل استعمال اللفظ الموضوع للخاص في العام كما لا يخفى واما كونه حقيقة في التثنية والجمع ففيه ان المتبادر منهما هو الاتفاق في المعنى
كما بينا سابقا وحجة من خص المنع بالمفرد دون التثنية والجمع ان التثنية والجمع متعددان في التقدير فيجوز تعدد مدلولهما بخلاف المفرد والمنع في المفرد
حق والجواب عن التثنية والجمع يظهر مما ذكرنا الا انه يرد بما ذكرنا من الاستعارة وحجة من خص الجواز بالنفي ان النفي يفيد العموم فيتعدد بخلاف الاثبات ومدعاه
في المثبت حق وجوابه عن التجويز في النفي انما يقتضي عموم النفي في افراد المهية الثابتة لا في المشترك في الاسم كما حققناه الا ان يراد الاستعارة كما اشرنا واحتج
المانع مطلقا بانه لو جاز الاستعمال في المعنيين لكان ذلك بطريق الحقيقة اذ المراد بالمعنى هو المعنى الحقيقي فيلزم التناقض اذ يكون ح له ثلثة معان هذا
وحده وهذا وحده وهما معا مستلزم لعدم ارادة هذا وحده وهذا وحده وبالعكس والفرض استعماله في المعاني الثلثة واجيب بان المراد ليس ارادة المعنى
مع بقائه لكل واحد منهما منفردا بل نفس المعنيين مع قطع النظر عن الانفراد فيرجع النزاع الى ان ذلك ليس استعمالا في المعنيين وههنا مناقشة لفظية والاولى
في الاستدلال على المنع ما ذكرنا **فائدة** اختلفوا في جواز استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي على نحو استعمال المشترك في اكثر من معنى بان يكون كل
واحد منهما مناطا للحكم ومورد للنفي والاثبات فمنهم من منع مطلقا ومنهم من جوز مجازا ومنهم من جعله حقيقة ومجازا بالنسبة الى المعنيين والاقوى المنع مطلقا لما عرفت
في مقدمات المسئلة السابقة من ان وضع الحقايق والمجازات وحدانية نظرا الى التوقيف والتوقيف مع القرينة المانعة عن ارادة ما وضع له وارادة معنى
مجازي لا يمكن ارادة ما وضع له كما ذكرنا بل ولا غيره من المعاني المجازية الاخر ويتم بذلك عدم جواز ارادة المعنيين من اللفظ وقد يستدل على ذلك بان
المجاز ملزوم للقرينة المعاندة للمعنى الحقيقي وملزوم معاند الشي معاند لذلك الشي ومناط هذا الاستدلال على عدم جواز اجتماع الارادتين عقلا كما ان مناط ما

ذكرنا عدم الرخصة من الواضع وقد اعترض على هذا الاستدلال بان غاية ما يثبت كون المجاز ملزوما للقرينة المانعة عن ارادة المعنى الحقيقي منفردا او مع ارادة
المعنى الحقيقي بط فلا يعني انه ربما تقول رأيت اسدا يرمي ويدل على ان المراد من الاسد الرجل الشجاع المفترس فقط واما مع الرجل الشجاع فلا وايضا فقد
يستعمل اللفظ الموضوع للجزء في الكل مثل الرقبة في الانسان ولا ريب في ثبوت ارادة المعنى الحقيقي مع المجازي وكما يمكن دفع ذلك بان مرادنا منها المانعة
عن ارادتها مستقلا في غير مجاز بان المراد هو الاول لا الثاني كما لا يجب كونها مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي مع المجازي بحيث يكون كل منهما موردا للنفي والاثبات
اولا ويمكن الجواب عن الاول بان ذلك مبني على كون اللفظ موضوعا للمعنى لا بشرط الانفراد ولا عدمه حتى يصح القول بكون اللفظ مستعملا في المعنى الحقيقي
والمجازي وقد عرفت في الاصل السابق بطلانه ولكن يمكن ان ذلك مناف لتقريره فان مآله يرجع الى عدم تسمية ذلك استعمالا في المعنى الحقيقي والمجازي
مع بقاء المعنى الحقيقي على حقيقته والاظهر انه يصدق عليه انه استعمال في المفهومين كما مر نظيره في جواب حجة المانع مط في البحث السابق فالاولى
في الاستدلال هو ما ذكرنا واما الجواب عن الثاني فبان ارادة الجزء في المركب كارادة الرقبة من الانسان اذا استعملت واريد بها الانسان غير معلوم لا مجتمعا
مع الكل ولا بالذات بل عدمه معلوم غاية الامر انفهامها بالتبع لا بمعنى القصد اليها بالذات لا للزوم او انفهامها من اللفظ عرفا كما في لازم النسبة
بل بمعنى كونها لازم المراد فيكون من باب لازم الاشارة الغير المقصودة من اللفظ كدلالة الآيتين على اقل الحمل وحده الدلالة وكذا في نظائره
الفن وايضا المراد من الاستعمال الذي هو الاستعمال قصدا لا الاستعمال فيما يستتبعه ويستلزم مرتبا كما لا يخفى وقد يعترض ايضا بان النزاع المعهود
في هذا المقام هو انه هل يجوز استعمال اللفظ في الموضوع له وغيره ام لا وليس يلزم في كل ما استعمل في غير الموضوع له ان يكون له قرينة مانعة عن ارادة
الموضوع له غاية الامر انه يسمى ذلك استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والكنائي لا الحقيقي والمجازي فان الكناية ايضا استعمال اللفظ في غير ما وضع له مع جواز
ارادة ما وضع له فلم يثبت عدم جواز الاستعمال بالتمام القرينة المعاندة للحقيقة لعدم لزومها لا الكل والجواب عن ذلك انا لو لا فيما قيل انه تمام الكلام قلنا
ان الكناية هو ارادة المعنى الغير الموضوع له من اللفظ مع جواز ارادة الموضوع له فيتم ح جواز ارادة المعنيين من اللفظ بلا احتياج الى القرينة المانعة واما
ان قلنا بانها ارادة المعنى الحقيقي لينتقل منه الى المعنى المجازي فلا اذ لا ينفك ح استعمال اللفظ في غير ما وضع له عن القرينة المانعة عن ارادة ما وضع له
فلا يتم نقض المعترض اذ اللفظ يستعمل ح في المعنى الموضوع له الغير الموضوع له وصرح بان الكناية في تعريف الكناية طريقين المحقق التفتازاني في شرح
المفتاح واما ثانيا فلانا نجعل البحث فيما يحتاج الى اقامة القرينة المانعة فلا يمكن جعله من باب الكناية ويدفع انه ان اريد بقيام القرينة المانعة
قيام ما يمنع من ارادة المعنى الحقيقي منفردا ومجتمعا مع المعنى المجازي فهو خارج عن محل النزاع فان النزاع في هذه المسألة السابقة فيما يمكن ارادة المعنيين
بالذات فيما لا يمكن اصلا وان اريد كونها مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي منفردا فهو لا ينافي كونه من باب الكناية فتم وقد يعترض ايضا بان القرينة
المانعة عن ارادة الحقيقة في المجاز انما تمنع ارادتها بتلك الارادة بدلا عن المعنى المجازي واما بالنظر الى ارادة الاخرى منضمة اليها فلا اذ المراد من ارادة
المعنى الحقيقي والمجازي من اللفظ معا هو كون كل واحد منهما مرادا بارادة على حدة بالاعتبارين وهذا الاعتراض مستفاد من كلام سلطان العلماء
وفيه ان دخول المجاز في الارادة ح انما هو من باب دخول الخاص في العام الاصولي كما صرح هو وغيره في الحواشي المعالم وقال انه هو المحل المشترك
ايضا ولا يخفى ان ارادة كل واحد من الافراد في ضمن العام ليس بارادة ممتازة عن غيره بل المراد كل واحد منها بعنوان الكلي الافرادي وليس هنا الا
متضادان فيعود المحذور لزوم اجتماع المتنافيين ح ان من الظاهر ان الاستعمال الا نفعه غير ظاهر كلمات علماء البيان ان المجاز يستلزم قرينة
معاندة لاستعمال اللفظ في المعنى الحقيقي فالاستعمال واحد وانما هو لاجل الدال على المعنى والارادة تابعة له واحتج من قال بالجواز بعدم تنافي
ارادة الحقيقة والمجاز معا فاذا لم يكن هناك تناف فلم يمتنع اجتماع الارادتين عند التكلم ويظهر جوابه بما تقدم ولعله نظر الى تعلق الارادة
وقد عرفت بطلانه وذا من قال بكونه مع ذلك حقيقة ومجازا بان اللفظ مستعمل في كل واحد من المعنيين فلكل واحد من الاستعمالين حكم
وفيه مع ما عرفت ان الاستعمال لا يتعدد فيه مع انه لو صح فانما يتم على القول بكون اللفظ موضوعا للمعنى لا بشرط وقد عرفت بطلانه واحتج بكونه
مجازا بان ذلك يستلزم سقوط قيد الوحدة المعتبرة في الموضوع له فيكون مجازا ايضا اي ان المعنى الموضوع له هو المعنى الحقيقي وحده فاذا







اريد كل واحد من المعنيين من اللفظ على سبيل الكلي الافرادي كما هو محل النزاع فيستلزم ذلك اسقاط قيد الوحدة فيكون مجازا لانه
مراد به معنى ثالث يشمل المعنيين حتى يكون من باب عموم المجاز الذي لا نزاع فيه والجواب عنه ذلك بعد بطلان اصل الجواز واضح واما ما فصل
بان المراد في محل النزاع من المعنى المستعمل فيه ان كان هو المعنى الحقيقي حتى مع قيد الوحدة فالمانع مستظهر لان المجاز معاند للحقيقة من وجهين
من جهة القرينة المانعة ومن جهة اعتبار الوحدة وان اراد واطلاق المدلول من دون اعتبار الافراد او ارادة المجموع لان المعنى الحقيقي
ح يصير مجازيا باسقاط قيد الوحدة وح مع اسقاط صحة الارادة مع المعنى المجازي ان القرينة كما انها مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي لا بد ان
تكون مانعة عن ارادة المعنى المجازي الآخر ايضا والا لم يتعين المراد الا ان يقال ان القرينة مانعة عن المجازات الاخر الا ان تقوم قرينة
على ارادة بعضها كما فيما نحن فيه فان المفروض وجوب اقامة قرينة اخرى على ارادة المعنيين معا كما في المشترك ايضا والا فكيف يعلم ارادة المعنيين
من اللفظ ومع ملاحظة ما قدمناه كون اوضاع الحقائق والمجازات وحدانية فالامر اوضح

**قانون** المشتق كاسم الفاعل والمفعول والصفة المشبهة
حقيقة فيما تلبس بالمبدأ دون ما وجد المبدأ فيه في حال التكلم فقط كما توهم بعضهم حتى يكون قولنا زيد كان قائما فقعد او سيصير قائما مجازا
والظاهر ان هذا وفاقي كما ادعاه جماعة ومجاز فيما لم يتلبس بعد سواء اريد به لك اطلاقه على من يتلبس بالمبدأ في المستقبل بان يكون
الزمان ماخوذا في مفهومه او اطلاقه عليه بعلاقة الاول واليه والظاهر ان ذلك ايضا اتفاقي كما صرح به جماعة وقد يتوهم ان اطلاق النحاة اسم الفاعل
مثلا على مثل ضاربه في قولنا زيد ضارب عمرا غدا ينافي دعوى الاجماع وهو باطل لما حققنا سابقا من ان الاستعمال اعم من الحقيقة وفيما انقضى عنه
المبدأ اعني اطلاق اللفظ المشتق وارادة ما حصل له المبدأ في الماضي من الازمنة بالنسبة الى زمان حصول النسبة المشتق الحسن قام به
وقد يعبر بارادة ما حصل له المبدأ وانقضى قبل زمان النطق فيعتبر المضي بالنسبة الى زمان النطق وما ذكرناه احسن ويظهر الثمرة في مثل قولنا
كان زيد قائما فقعد فعلى ما ذكرناه حقيقة وعلى ما ذكره هذا القائل يكون محل الخلاف نعم اذا قلنا كان زيد قائما امس باعتبار كونه قائما قبل
الامس فيصير محلا للخلاف على ما ذكرناه ايضا ويظهر لك جواز اجراء هذين التعبيرين فيما لم يتلبس بعد بالمبدأ ايضا فتم وهنا تعبيران اخران
احدهما استعمال المشتق في المنقضي عنه المبدأ بعلاقة ما كان عليه وثانيهما استعماله فيما حصل له المبدأ في الجملة اي ما خرج من العدم الى الوجود
من دون اعتبار القدم والحدوث والبقاء والزوال والظاهر ان المعنى الاخير ايضا مما وقع فيه النزاع كما سيظهر من ادلة المنكر واما المعنى الاول فالظاهر
عدم الخلاف في كونه مجازا والمشهور بينهم في محل الخلاف قولان المجاز مط وهو مذهب اكثر الاشاعرة والحقيقة مط وهو المشهور من الشيعة والمعتزلة
وهنالك اقوال اخر منتشرة والظاهر انها محدثة من الجاء كل واحد من الطرفين في مقام الحجة من دون شبهة خصمه ففصل جماعة وفرقوا بين ما كان المبدأ من
المصادر السيالة كالتكلم والاخبار وغيره فاشترطوا البقاء في غيره واخرى فرقوا بين ما كان المبدأ حدوثيا او ثبوتيا فاشترطوا البقاء
في الاول دون الثاني واخرى فرقوا بين ما طرأ الضد الوجودي على المحل سواء ناقض الضد الاول كالحركة والسكون او ضاده وغيره
فاشترطوا في الاول دون الثاني وفصل بعضهم بين ما كان المشتق محكوما عليه او به فاشترطوا في الثاني دون الاول والاقوى كونه مجازا
مط لنا وجوه الاول تبادر الغير منه وهو المتلبس بالمبدأ وهو علامة المجاز والثاني انه لا ريب في كونه حقيقة في حال التلبس فلو كان حقيقة
فيما انقضى عنه ايضا للزم الاشتراك والمجاز خير منه كما مر وما يقال ان المشتق انما يستعمل في المعنى الاخير من الثلاثة المتقدمة وهو اعم
من الماضي والحال فاستعمال العام في الخاص حقيقة اذا لم يرد منه الخاص من حيث الخصوصية فلا مجاز ولا اشتراك ففيه انه ينافي كلمات
اكثرهم وكثير منهم ادعى الاجماع على كونه حقيقة في الحال فلو كان حقيقة في ذلك المعنى العام ايضا للزم الاشتراك ايضا وما ينادي
ذلك ان المستدلين بكونه حقيقة فيما انقضى عنه المبدأ يستدلون باستعمال النحاة فانهم يستعملونه في الماضي وفي الحال وفي الاستقبال
ولا يريدون به المعنى الاعم جزما الثالث انه اذا كان جسم ابيض ثم صار اسود فينعدم عنه ح مفهوم الابيض جزما والا للزم اجتماع
المتضادين فاطلاق لفظ الابيض حين انعدام مفهومه اطلاق على غير ما وضع له ويرد عليه انه انما يسلم لو لم يكن مراده يشترط بقا

المبدأ هو المعنى العام والا فلا منافاة ولا يلزم اجتماع الضدين الرابع انا لا نفهم من لفظ المشتق الا الذات المبهمة والحدث والنسبة ولكن
يتبادر منه حصول المبدأ في زمان صدق النسبة الحكمية ولا يذهب عليك ان هذا الزمان ليس باحد من الازمنة المعهودة بل هو اعم من الجميع
فلسنا ندعي دلالته على زمان كيف وقد اجمع اهل العربية على ان الدال على الزمان انما هو الفعل الا انهم انهم يقيدونه في حد الفعل
بانه ما يقترن باحد الازمنة الثلثة ليخرج اسم الفاعل وما في معناه ولا منافاة بين ذلك وبين ما يقولون ان اسم الفاعل بمعنى الحال و
الاستقبال يعمل عمل النصب بمعنى الماضي لا يعمل فان مرادهم بالاقتران باحد الازمنة في حد الفعل انما بسبب الوضع ومرادهم في اسم الفاعل
انما هو بالقرينة فيكون مجازا وقد يوجه بان هذا هو مقتضى الوضع الثاني الحاصل بسبب كثرة الاستعمال واما في الفعل فبمقتضى الوضع الاول
وهو بعيد فان غاية ما يمكن ان يدعى هو الوضع الثانوي في التبادر من جهة انما هو الحال فقط فان ذلك ايضا لا ينطبق على الزمان المعهود كما ذكرنا
بل المتبادر هو التلبس والحاصل انه تحقق المبدأ شرط في صحة الاطلاق حين النسبة كالجوامد بعينها فلا يقال للهواء المنقلب عن الماء هو ماء
ومرادنا من هذه النسبة اعم من الخبرية الصريحة او اللازمة للنسبة التقييدية فان قولنا رايت ماء صافيا يتضمن النسبة الخبرية ويستلزم
الاخبار عن الماء بالصفاء فيلاحظ حال هذه النسبة ويعتبر الاتصاف بالمبدأ حين تحقق هذه النسبة وذلك فيما نحن فيه في زمان الماضي
فهو حقيقة وان صار في زمان التكلم كدرا او قد يكون كذلك في الحال وقد يكون في الاستقبال كقولك سأشرب ماء صافيا وكذا الحال في الجوامد
كقولك اشتريت عبدا او خمرا او سأشتري خمرا فانه حقيقة وان كان ما سيشتريه لم يصر حين التكلم خمرا وحجة القائلين بكونه حقيقة ان المشتق
قد استعمل في الازمنة الثلثة والاصل في الاستعمال الحقيقة خرج الاستقبال بالاتفاق وبقي الباقي وفيه ان الاستعمال اعم من الحقيقة كما
بيناه سابقا وقد استدل بعضهم بعد الاستدلال بذلك بان معنى المشتق من حصل له المشتق منه اي خرج من القوة الى الفعل فيشمل الماضي
حقيقة وفيه مع انه لا ينافي الاستدلال الاول لان مفاده ارادة الخصوصية لا المعنى العام منع وقد عرفته بحجة من شرط بقاء المبدأ فيما لم يكن
المبدأ من المصادر السيالة امتناع منها لانها ينقضي شيئا فشيئا فهو قبل حصول اخر اجزائه غير متحقق وبعده منعدم والحق اعتبار العرف في
ذلك ولا ريب ان العرف يحكم على من يتكلم وهو مشتغل به ولم يفرغ منه انه متكلم ولا يضره السكوت القليل بمقدار التنفس او ازيد بمقدار شرب الماء
ايضا في بعض الاحيان وحجة من اشترط البقاء في المحل وقد دون الثبوت انه لو كان شرطا للزم ان يكون اطلاق المؤمن على النائم مجازا اذ لا
تصديق في حال النوم واجيب عن ذلك بان ما حصل في النفس من التصديق هو حاصل في الخزانة حال النوم وان لم يكن حاصلا في المدركة وحجة
من خص الاشتراط بما طرء على المحل ضد وجودي انه لو لم يكن كذلك لزم كون اطلاق النائم على اليقظان والحامض على الحلو باعتبار
النوم السابق والحموضة السابقة حقيقة وهو خلاف الاجماع وايضا يلزم ان يكون اكابر الصحابة كفارا حقيقة وقد يجاب عن الثاني بان ذلك
انما هو من جهة الشرع لا اللغة والحق المنع في الجميع لغة وعرفا ايضا وحجة من اشترط البقاء في المحكوم به دون المحكوم عليه هو انه لو اشترط في
المحكوم عليه ايضا للزم عدم جواز الاستدلال بمثل قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا والسارق والسارقة فاقطعوا ونحوهما بالنسبة
الى من لم يكن زانيا او سارقا حال الاطلاق بل المعتبر اتصافه باحد الازمنة الثلثة ووجه هذا الاستدلال انهم يستدلون بهذه الآية
وظاهرهم ارادة الحقيقة فيكون المشتق حقيقة في كل واحد من الازمنة اولا ويلزم من ذلك ان ذلك القائل يقول بكون المشتق حقيقة
في المستقبل ايضا وقد يوجه بان مراده ان المحكوم عليه حقيقة فيما تلبس بالمبدأ في الجملة بمعنى المعنى العام السابق او ما هو اعم منه ليشمل
الاستقبال وكيف كان فهو باطل اما اولا فلان هذا الكلام مبني على ان المراد بالحال واحد في محل النزاع هو حال النطق وما قبله وما
بعده وقد عرفت خلافه واما ثانيا فلان المشتق كونه حقيقة في الحال مع الخصوصية مما لا خلاف فيه وان كان محكوما عليه فلو جعلناه حقيقة
في القدر المشترك ايضا للزم الاشتراك والمجاز اولى منه وكونه محكوما عليه قرينة للمجاز مع ان الاستدلال بها على من لم يتلبس بعد حين
الاطلاق او لم يوجد ايضا هو من قبيل الاستدلال بالخطابات الشفاهية فان تلك الخطابات لا تثبت الا اصل التكليف واما خصوص تكليفنا فانما

يثبت بدليل







يثبت بدليل خارجي كالاجماع وغيره واما على ما حققنا من موضع النزاع من عدم مدخلية الزمان اصلا وعدم اعتبار حال النطق فلا اشكال اذ المراد
ان المتلبس بالزنا او السرقة مثلا حكمه كذا سواء كان تلبسه حال النطق او قبله او بعده ولا يفرق ثبوت الحكم بعد حال الانقضاء وان طال المدة لان
ابواء الحكم ثابت بالاستصحاب وغيره من الادلة ينبغي ان يعلم ان مبادي المشتقات مختلفة فقد يكون المبدأ حالا كالقاعد في المفرد بع وقد
يكون ملكة وقد يعتبر مع كونه ملكة كونه حرفة وصنعة مثل الخياط والنجار والبناء ونحوها وقد يكون لفظ يحتمل الحال والملكة والحرفة
كالقاري والكاتب والعلم والتلبس وعلم التلبس يتفاوت في كل منها والذي يضر بالتلبس في الملكة هو زوالها بسبب حصول النسيان
في الصناعة الاعراض الطويل بلا قصد الرجوع واما الاعراض مع قصد الرجوع ولو كان يوما او يومين بل او شهرا او شهرين ايضا مع ارادة العود
غير مضر ويصدق على من لم يبق من عرض وقصد العود في العرف انه متلبس بالمبدأ فيه لا وان طرء الضد الوجودي لا صاح الفعل ايضا واما
في الاحوال فالتلبس فيها ايضا يختلف في العرف فاما في المصادر السيالة فيكفي الاشتغال بجزء من اجزائه واما في غيرها كالسواد والبياض وغيرهما من
الصفات الظاهرة والباطنة فالمعتبر بقاء نفس الصفات وقد اختلط على بعض المتاخرين واشتبه عليه الامر واحدث مذهبا في التفصيل فقال ان
اطلاق المشتق باعتبار الماضي حقيقة ان كان اتصاف الذات بالمبدأ اكثريا بحيث يكون عدم الاتصاف بالمبدأ مضمحلا في جنب الاتصاف ولم
يكن الذات معرضا عن المبدأ وراغبا عنه سواء كان المشتق محكوما عليه او به وسواء طرء الضد الوجودي او لا لانهم يطلقون المشتقات على المعنى
المذكور من دون نصب القرينة كالكاتب والخياط والقاري والمتعلم والمعلم ونحوها ولو كان المحل متصفا بالضد الوجودي كالنوم ونحوه
والقول بان الالفاظ المذكورة ونحوها كلها موضوعة للملكات هذه الافعال مما يأبى عنه الطبع السليم في اكثر الاشلة وغيره مما في المعنى بادي على
ما في كتب اللغة انتهى وبعد ما حققنا لك لا يخفى عليك ما فيه اذا تحقق ذلك فنقول ان ما جعلوه ثمرة النزاع من مثل كراهة الجلوس تحت الشجرة المثمرة
ينبغي التامل في موضع الثمرة منها فان المثمرة يجوز ان يكون المبدأ فيها هو الملكة فان الشجرة ايضا يتصور نظير ما يتصور للانسان وعلى هذا فلا
عبرة وجود الثمرة بالتلبس بالمبدأ الا ان يحصل الشجرة حالة لا يحصل معها الثمرة اصلا بالتجربة ونحوها شبيه النسيان للانسان ويجوز ان يكون هو
الحال والحال ايضا يحتمل معنيين احدهما صيرورة ذات ثمرة مثل اعد البعير والثاني المعهود الحالي فعليك بالتامل والتعرف في كل موضع يرد عليك

## الباب الاول في الاوامر والنواهي وفيه مقصدان الاول في الاوامر

قانون

الامر على ما ذكره اكثر الاصوليين هو طلب فعل بالقول استعلاء ولا ولى
اعتبار العلو مع ذلك ايضا كما اختاره جماعة وسنشير اليه في المبحث والمراد بالعالي من كان له تفوق يوجب اطاعته عقلا او شرعا وقيل هو الطلب
من العالي وما قيل باشتراكه مع ذلك بين الفعل والشأن ونحو ذلك بعيد لعدم تبادرها والمجاز خير من الاشتراك والاستعمال اعم من الحقيقة
وظني ان من يقول بان الامر يعني المركب من ا م ر حقيقة في الوجوب هو من يقول بالقول الاول لا بد ان يقول به لينا سبقه يعني الاصطلاحي معناه العرفي
اذ الاستعلاء ظاهر في الالزام اذ لا معنى لاظهار العلو في المندوب وادعائه كما لا يخفى وهو الاظهر عندي للتبادر وللآيات والاخبار مثل فليحذر الذين يخالفون
عن امره وما منعك ان لا تسجد اذ امرتك ولولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك وقوله لبريرة بعد قولها اتامرني يا رسول الله حيث طلب منها
مراجعتها الى زوجها لا بل انما انا شافع ونحو ذلك لا يثبت كونه للوجوب وصدق عليه هذا المفهوم يستفاد منه الوجوب بل نمن كون المشتقات من هذا المبدأ حقيقة
في الوجوب كون المبدأ اعم منه كما ستعرفه فالوجوب ماخوذ في مفهوم الامر فالتعريف الاول مناسب لمعناه العرفي المتبادر منه ومن يقول بعدم افادته الوجوب
ولا ياخذ الوجوب في مفهوم الامر فهو انما يقول بان الامر هو الطلب من العالي لا من حيث انه مستعل وقد عرفت بطلانه او ياخذ الاستعلاء في مفهوم المندوب
ايضا ويجعل اعم من الندب وستعرف بطلانه واحتج من قال بعدم افادة لفظ الامر الوجوب بتقسيم الامر الى الواجب والندب وهي لا يستلزم كونه حقيقة
فيهما اذ لو اريد ان الامر الحقيقي ينقسم فهو غير مسلم وان اريد الاعم فلا ينفع مع انه ينقسم الى ما ليس بحقيقة فيه اتفاقا كالتهديد والتعجيز ونحوها
وكذلك الكلام في قولهم ان المندوب طاعة والطاعة فعل المامور به فان الطاعة انما فعل المامور به الحقيقي او فعل المندوب لا فعل المامور به
الحقيقي فقط وان اريد الاعم من المامور به الحقيقي فلا يجديهم نفعا ولما كان العالي قد يطلب الشيء ولكن لا على سبيل الاستعلاء كالمندوب فانه ارشاد

وصلاية ولا يلزم فيه اعتبار الاستعلاء فلابد ان يميز بين اقسام طلبه بالتمييز بين الالفاظ التي يطلب بها حتى يعلم ايها امر وايها ندب وارشاد
وقد ظهر ان الطلب اذا كان بما يشتق من اصل الامر كقوله امرتك بكذا وانت مامور بكذا ونحو ذلك يفيد الوجوب وهو حقيقة واما اذا كان الطلب من العالي
بغير ما يشتق من لفظ الامر كالصيغ الموضوعة للطلب مثل افعل واخواته وهذه هي المسالة التي جعل الاصوليون اصلا عليه وتكلموا في دلالة
هذه الالفاظ على الوجوب يتصور على صور احدها ان العالي اذا طلب بهذا اللفظ هل يفهم منه الالزام والحتم الذي يستلزم مخالفته الذم
والعقاب الذين هما لازم مخالفة السافل للعالي حين الالتزام حتى يثبت خلافه فيكون حقيقة في ذلك او مطلق الرجحان او غير ذلك وثانيها ان هذه
الالفاظ مع قطع النظر عن القائل والقرينة هل تفيد الالزام والحتم ام لا مثل ان يسمع لفظ افعل من قائل من وراء الجدار ولم يعرف حال المتكلم والمخاطب
فهل يفهم منه الالزام ثم يترتب الذم واللوم على الترك وعدمه بما بعد معرفة حالهما ام لا وثالثها الصورة بحالها لكنها هل يفهم منها الالزام من العالي
تاركه اللوم والعقاب لا وبعبارة اخرى يفهم منها ان القائل يحتمل على الوجوب الفعل على المخاطب لا ومرجع الاولى الى الثانية اذ الذي ظهر من الصيغة
هو مجرد الحتم والالزام وحصول الذم والعقاب على الترك انما هو من لوازم خصوص المقام فعلى هذا يمكن اجراء النزاع في الصيغة اذا صدرت من السائل والمساوي
ايضا فان طلبهما ايضا قد يكون على سبيل الحتم واللزوم وقد يكون بغير ذلك من المعاني وعلى هذا فما استدل به بعض القائلين بكونها حقيقة في الندب من ان
الفرق بين الامر والسؤال ليس الا تفاوت مرتبة الطالب في الوجوب مع ثم تأيد السؤال انما يدل على الندب فكذا الامر يجاب بان التحقيق بعد منع انحصار الفرق فيما
ذكر ما عرفت ثم تسليم صورة النزاع انما هو في الصيغة والقائل بكونها للوجوب يقول به في السؤال ايضا يعني بالحتم والالزام غاية الامر ان حصول الذم والعقاب ثمة
يحصل بالترك بخصوص المقام دون ما نحن فيه والحاصل ان صيغة افعل مع قطع النظر عن القرائن يفيد الوجوب اللغوي وبضميمة المقام يتم الوجوب الاصطلاحي
وهذا هو مراد القائل بكونها حقيقة في الوجوب نعم يمكن الفرق بين الصورتين الاوليين بامكان المناقشة في الصورة الاولى بان الدلالة على الالزام لعله
يكون من جهة انه صدر عن العالي فلا يتم القول بالدلالة على الالزام لغة في الثانية ايضا ولا يظهر من ذلك حال الصيغة اذا صدرت من السائل انها
حقيقة فيه او مجازا فاستدلالهم في دلالة الصيغة على الوجوب بفهم العقلاء على الترك اذا قال السيد لعبده افعل ولم يفعل كما سيجيء ليس على ما ينبغي لانهم
الا ان يجعل النزاع في خصوص الصيغة اذا صدرت عن العالي وهو لا يلايم الجواب المذكور عن دليل القائل بالندب ايضا واما على الصورة الثالثة فلا
يرد السؤال المتقدم اصلا ولا يمشي الجواب المتقدم قطعا كما لا يخفى والفرق بين الصورتين هو ان حصول الذم والعقاب خارج عن مدلول اللفظ في
الصورة الاولى وداخل فيه في الصورة الاخيرة فلابد ان يكون افعل مثلا حقيقة في كل من الامر والسؤال والالتماس اذا اراد كل منهم اللزوم على الحتم على
الصورة الاولى وحقيقة في الامر فقط في الصورة الاخيرة فيكون استعماله في الالتماس والسؤال مجازا والذي يتبع في النظر القاصر هو الصورة الاخيرة
وان لم يساعده تحرير محل النزاع في كلام كثير منهم واعلم ان ما ذكرنا من الصورة الثالثة يجري في لفظ ام رايضا والكلام فيه الكلام في الصيغة بعينه
الثمرة في كون هذا اللفظ من الملتمس والسائل مجازا او حقيقة ايضا وعليك بالتأمل فيما ذكرنا والتحفظ لان كلام القوم ههنا مشوش جدا ووقع الاشتباه
بين المادة والصيغة ورتما يحصل الخلط وعدم التمييز بين الصور المتقدمة والله الهادي فائدة اختلف الاصوليون في صيغة افعل وما في معناها
على اقوال المشهور بين الاصوليين انه حقيقة في الوجوب لغة وذهب جماعة الى انها حقيقة في الندب وقيل بالاشتراك بينهما معنى وعلم الهدى الى الاشتراك
بينهما لفظا لغة ويكون حقيقة في الوجوب عرفا شرعا وتوقف بعضهم في الوجوب والندب وقيل بالاشتراك بينهما وبين الاباحة لفظا وقيل معنى
وههنا مذاهب اخر ضعيفة والاقرب الاول للتبادر عرفا ويثبت في اللغة والشرع بضميمة اصالة عدم النقل لا يقال انا لا نفهم من الصيغة غير طلب الفعل
بيانا للترك فضلا عن المنع عنه فان معنى الوجوب عنده امر بسيط اجمالي وهو الطلب الحتمي الخاص ولكنه ينحل عند العقل باجزاء كساير الماهيات المركبة
والفرس وغيرهما فهذا الطلب البسيط الاجمالي كما صار انحل عند العقل ينحل الى طلب الفعل مع المنع من الترك فنظرا الى العرف الا ترى ان السيد اذا قال
لعبده افعل كذا فلم يفعل عد عاصيا وذمه العقلاء للترك وان لم يكن هناك قرينة تدل عليه وما يتوهم من منافاة ذلك لاستعمال الشارع اياها
متعلقا باموركثيرة بعضها واجب وبعضها مندوب مثل قوله اغتسل للجمعة وللزيارة وللجنابة ولمس الميت في غير المعصوم لا يتصور في ذلك الا



لزوم تاخير البيان عن وقت الخطاب سيما فيما له ظاهر وهو ممنوع وكون ذلك في كل المواضع موضع الحاجة سيما موضع معرفة الوجوب واعتقاد ان
هذا واجب وذلك مندوب ايضا غير ظاهر والحاصل ان الدليل قائم على تعيين الحقيقة ولا مانع من استعماله في المعنى المجازي وهو عموم
المجاز بقرينة خارجة ولا يجب وجود القرينة في اللفظ وكذا استعمال الصيغة في المندوبات فقط بدون قرينة في اللفظ وقد استدل ايضا
بايات منها قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم الاية هدد سبحانه مخالف الامر وحذره من العذاب وهو يفيد
الوجوب فما ذكرنا هو مدلول السياق لا الصيغة فيحتاج ليستلزم الدور والمصدر المضاف يفيد العموم حيث لا عهد فلا يرد ان الامر لا عموم فيه والعموم
الافرادي لا المجموعي فلا يرد النقض بتوليه جميع المندوبات لكونه معصية وكل واحد منها على البدلية لا التا لتبه الكلية بمعنى لا يأتي بشيء من اوامره
ليرتفع بالموجبة الجزئية فيلزم عدم العقاب على بعضها او لاحتمال ان يكون المراد بالامر الطبيعة الكلية وهو يستلزم العموم الوجودي فان من كل فرد وكيف كان
فهذه الاية انما تدل على وجوب الامر الشرعي للوجوب لغة وايضا لا تدل على دلالة الصيغة على الوجوب بل الامر وما قيل ان الامر حقيقة في الصيغة المخصوصة
فالتهديد عليها لغة ما صدق عليه الامر من الصيغ فيه ما لا يخفى اذ الامر انما يسلم صدقه على الصيغة اذا كان الطلب بها على سبيل الاستعلاء المستلزم للوجوب
واذا اريد منها مجرد الندب او الارشاد او الاذن او غيره ذلك فلا يصدق عليه انه امر والحاصل ان توهم في تعريف الامر بما بمعناه العرفي طلب بالقول
على سبيل الاستعلاء او طلب بالقول من العالي يعتبر فيه ذلك حيثية العلو سيما في التعريف الاول وهو مستلزم للوجوب جزما ولا ريب ان صيغة
افعل الصادرة من العالي ليس لها الاستعلاء في جميع موارد استعمالها فكيف يمكن ان يستلزم دلالة الامر على الوجوب دلالة الصيغة المطلقة عليه حتى في
المواضع الخالية عن القرينة التي هي محط نظر الاصولي ايضا فعلى هذا فلا معنى للنزاع في دلالة صيغة افعل على الوجوب يكفي في ثبوت ذلك الثبات
لفظ الامر عليه وهو كما ترى خلاف ما اتفقت عليه كلمة الاصوليين والتحقيق ان لفظ الامر حقيقة في الطلب الاستعلائي على سبيل الوجوب وهو المتبادر
منه عرفا وصيغة افعل كثيرا ما يستعمل في غير هذا المعنى فكون الامر حقيقة في الوجوب لا يستلزم كون افعل حقيقة فيه لذلك لو ورد التهديد في كل منهما
بما اخترناه من كون الصيغة للوجوب انما هو للتبادر في الصيغة لا من اجل كونها مصداقا للامر وان كنا نقول بكون الامر ايضا حقيقة في الوجوب لما
دللنا عليه سابقا ومما ينادي بذلك قوله لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك فان طلبهم مشهور للسواك بصيغة افعل في غاية الكثرة
واما ما يقال انه لا بد من تخصيص الاعراض والتولي وهو يتم اذا كان الامر للندب ايضا ففيه انه ليس الا من جهة صحة التركيب النحوي ولا يشترط في
ذلك اعتبار القول كما لا يخفى ومنها قوله تعالى ما منعك الا تسجد اذ امرتك فان الاستفهام انكاري لاستحالته على الله وهو يفيد التهديد
التهديد لا يجوز الا على ترك الواجب فهذه الاية ايضا لا تدل الا على دلالة الامر على الوجوب بل في خصوص امر الشارع الا ان يقال ان المراد به قوله
اسجدوا قبل هذا وان المتبادر من التعليل هو كون العلة مخالفة الامر من حيث انه امر لا انه من حيث هو امره تعالى فتم وما يتوهم من ان التهديد لعله
من جهة انكشاف الصيغة بقرينة حالية تدل على الوجوب لا من جهة دلالة نفس الصيغة يدفعه اصالة عدم القرينة ان هذا انما يتم لو ثبت انها
عرفا مع عرف الملائكة لان حكاية احوال كل انسان لا خرين انما يصح من الحكيم اذا تكلم بما يفيد المطلب بلسان الاخرين ويستعمل حقيقتهم في
حقيقتهم ومجازهم في مجازهم وهو ظاهر وما يقال ايضا ان الاستفهام تقريري لا تمام الحجة فالغرض اقرار ابليس باستكباره وان
المخالفة انما كانت جهة الاستكبار حيث قال انا خير منه وهذا انما يتم اذا كان الامر للندب ايضا ففيه ان الاستكبار من ابليس ليس على الله
بل على ادم ع فيرجع بالنسبة الى الله تعالى الى محض المخالفة الشنيعة الغير المقصودة بالذات المتولدة من المخالفة الحاصلة من الحمية والعصبية
والحمية شيء ربما يعرض بتبعها نفسه في عداد المقربين فافهم ومنها قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم سبحانه على مخالفة الامر
واحتمال كون الذم على ترك الامر مطلقا وتكذيبا خلاف الظاهر وقوله تعالى بعد ذلك ويل يومئذ للمكذبين لا يدل على ذلك لجواز ذمهم على
الجهتين ان كانوا هم المكذبين واختصاص الذم بهم والويل للمكذبين ان كانوا غيرهم واحتمال ثبوت القرينة على الوجوب ينفيه الاصل
واحتج من قال بكونها حقيقة في الندب بما مر في القانون السابق وبقوله ع اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم فانه رد الى مشيتنا وهذا

التدبير فيه ان الاستطاعة غير المشية بل لعل ذلك بعينه الوجوب مع انه بيان المعنى يشعر بعدم كونها حقيقة في الندب والا لما احتاج الى البيان ولو
سلم جميع ذلك فنا نا بدل على ان الامر الشايع لكن لان الامر في اللغة كذا والكلام في عدم دلالته على حكم الصيغة نظير ما رجح القول بكونها
حقيقة في الطلب مضافا الى ما مر في اوائل القانون مع جابران الحقيقة الواحدة خير من الاشتراك والمجاز لو قيل بوضعها لكل منهما
علىحدة او لاحدهما فقط وجابران المصير الى المجاز في الندب لا لاجل الدليل الذي قدمناه وانه خير من الاشتراك بينه وبين الوجوب
ان المجاز لازم على ما ذكروا ايضا اذ استعماله في كل من المعنيين بعينه لخصوصيته مع ان لوازم المجاز اكثر لان المجاز على المختار يحتاج الى
ان يبقى بالتساوي من جهة الاستعمال مع عموم المجاز على المختار ايضا وهو كان شايعا لا شذوذ ذلك كان تبعه صاحب المعالم رجح الاشتراك
اللفظي بينهما لغة الاستعمال فيهما والاصل فيه الحقيقة وقد عرفت ان الاستعمال اعم منها وهي فيه النا على كونها حقيقة في الوجوب فقط
وحجة الدلالة على الوجوب شرعا احتجاج بعض الصحابة على بعضهم في المسائل بالاوامر المطلقة من غير نكير واجماع الامامية على ذلك والاول مدفوع
بان الظاهر استدلالهم من جهة دلالته لغة والاصل عدم طرو وضع جديد والاجماع لو سلم فلا ينفي كونها حقيقة فيه في اللغة ايضا وقد استدل
على ذلك ببعض الآيات والاخبار مثل قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم فان امتثال الامر طاعة وترك الطاعة عصيان وفيه منع
كلية الكبرى مع انه لو تم ذلك لتم ذلك في الدلالة عليه لغة ايضا ولا اختصاص ذلك بالشرع اذ الواجب ليس الا ما يعد تاركه عاصيا مثل قوله تعالى
اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم مضافا الى الآيات الدالة على مذمة من لم يطعهم مثل من يطع الرسول فقد اطاع الله ومن تولى فما
ارسلناك عليهم حفيظا ومثل الاخبار الدالة على وجوب طاعة الائمة عليهم السلام وان اطاعتهم مفترضة وهي كثيرة وفيه ان الطاعة هو الانقياد
للامر والاذعان بما يحكم ان واجبا فواجب وان ندبا فندب والحاصل انا لا نسلم دلالة هذه الآيات والاخبار الا على وجوب الانقياد وهو غير
ايجاب جميع ما طلبوا بصيغة افعل وما في معناها مع ان الظاهر ان المراد من الاخبار انهم عليهم السلام احق بالاتباع من الجبت والطاغوت واشباههما
كما قيل والاتباع اعم من المتبوع كما لا يخفى وحجة عدم ثبوت كونها حقيقة في شيء ان الطريق منحصر في النقل والآحاد منه لا يفيد العلم والمتواتر منه مفقود
لان العادة تقتضي الاطلاع لمن بحث عنه وجهد وليس فليس واجيب بمنع اشتراط العلم اولا بل يكفي الظن ومنع الانحصار ثانيا لثبوتها بما
ذكرنا من الادلة ويظهر جواب الباقين بملاحظة ما ذكرنا وكذا جوابها **تذنيب** قال في المعالم يستفاد من تتبع تضاعيف احاديثنا المروية
عن الائمة عليهم السلام ان استعمال صيغة الامر في الندب كان شايعا في عرفهم بحيث صار من المجازات الراجحة المساوي احتمالها من اللفظ
لاحتمال الحقيقة عند انتفاء المرجح الخارجي فيشكل التعلق في اثبات وجوب امر بمجرد الامر منهم عليهم السلام وتبعه بعض من تاخر عنه
كصاحب الذخيرة ويرد عليه ان هذا انما يتم اذا استعمالهم في الندب بلا قرينة حالية او لفظية ونفهم ارادة الندب من دليل آخر ولم يثبت وايضا
قد عرفت ان المجاز الراجح رجحانه انما هو مع قطع النظر عن الوضع واما معه فسواد ترجيح الحقيقة ممنوعة الا اذا غلب المجاز بحيث يصير وضعا
جديدا فيصير حقيقة في المعنى الثاني وان لم يبلغه فيلاحظ فيه مع انه لم يدعه ايضا والحاصل ان مجرد كثرة الاستعمال في المعنى المجازي لا
يوجب الخروج عن الحقيقة وان كان الاستعمال في غاية الكثرة بل واكثر من استعماله في الحقيقة بكثير الا ترى ان الالفاظ التي ادعي
صيرورتها حقائق شرعية في المعاني الشرعية استعمالها في المعاني الشرعية اكثر من اللغوية ومع ذلك يحملها المنكرون عند التجرد
عن القرينة على المعاني اللغوية وهو قد سمعت وكذا العام مع انه بلغ في التخصيص الى ان قيل ما من عام الا وقد خص وايضا ذلك
الكثرة انما حصل بملاحظة مجموع روايات مجموع الرواة عن مجموع الائمة عليهم السلام والذي يضر على سبيل التسليم هو الكثرة بالنسبة
الى كل واحد واحد فافهم **قانون** اذا وقع الامر عقيب الحظر او في مقام ظنه او توهمه فاختلف القائلون بدلالته على الوجوب في كونه
حقيقة في الوجوب ومجازا في الندب او الاباحة او التوقف او تابعيتها لما قبل الحظر اذا علق الامر بزوال علة عروض النهي والا
كونه للاباحة بمعنى الرخصة في الفعل ويلزمه بينا رفع المنع السابق المتبادر بمعنى رجحيته في النظر الوجوب لو ما تقدم



الحقيقة على المجاز اتفاقا انما هو اذا دار الامر بين المعنى الحقيقي والمجازي اذا خلا المقام عن قرينة مرجحة لاحدهما ولما تتبع القرينة الموجبة للجزم
بارادة المجاز فيقدم المجاز اتفاقا وكذا مع افادتها الظن به مع كون اصل الحقيقة في النظر ايضا فالمقصود ان ملاحظة المقام والالتفات الى هذه
القرينة يعني وقوع الصيغة عقيب الحظر يوجب تقديم ارادة المعنى المجازي وهو الاباحة على الحقيقة وبيانه ان ترجيح المعنى الحقيقي او المجازي مع
القرينة على حصول الترجيح والظهور وما كان قرينة الشهرة ليست من قبيل القرائن الاخر وكانت منضبطة اوردنا الكلام فيها في باب تعارض الاحوال
والا فالدوران والتعارض حاصل في جميع القرائن لكنها غير منضبطة لترجيح فيها يتفاوت بالنسبة الى تفاوت الناظرين وبالنسبة الى
المقامات فاضبط ذلك فانه ينفعك في ذلك ايضا تتبع موارد الاستعمال فانك لو تتبعتها وتاملتها بعين الانصاف تجد ما ذكرنا ولو بقي لك في موضع فالحقه
بالغالب لان الظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب وهذه قاعدة نفيسة مبرهن عليها بالعقل والعرف والشرع فلعلم من فوائدها من لم يصل الى حقيقتها
وقد اشرنا اليه سابقا ثم ان بعضهم لاحظ مثل قول المولى لعبده اخرج من الحبس الى المكتب ومثل قوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين
ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدي محله وامثالها ونص والنفساء بالصوم بعد دفع المانع وقال بالوجوب مضافا الى ان المقتضي وهو الادلة
على دلالتها على الوجوب موجود والمانع مفقود لان الاباحة لا ينافي الوجوب وفيه انا نقول ان الامر المجرد مع الحظر لما ذكرنا فلا دلالة فيها على
ازيد من ذلك واما عدم منافاته لثبوت الوجوب فمسلم لكن الوجوب ليس من جهة هذا الامر المانع عن الدلالة من جهة هذا الامر موجود والاكثر قد
فردوا هذا الدليل بانه لا نسلم ان المقتضي موجود اعني صيغة الامر لما تقدم من الادلة والمانع لا يصلح لما نعيه وهو ما ذكره الخصم من ان
الوجوب ضد للحظر لا يجوز الانتقال منه اليه لان الاباحة ايضا ضده اقول بل المانع هو قرينة المقام كما بينا ودلالة الادلة على دلالة مطلق الصيغة
على الوجوب لا ينافي عدم دلالتها عليه في خصوص موضع باعتبار القرينة كما في ساير المجازات واما المثال المذكور والآيات المذكورة فالجواب عنها
ان محل النزاع هو ما اذا حظر عن شيء محرما او تنزيها ثم لو يرد منه دون الكفاية شيء اخر خارج عن حقيقته الجنسية او النوعية والمراد من قولنا
ان ما ورد الامر بعد الحظر ليس ايجابا بل انما هو رخصة فيه ان الوجوب لا يراد من هذا الامر من حيث هو هذا الامر ولا يمنع من ثبوت الوجوب بمقتضى وضع آخر
فنقول مثل قول المولى للعبد بعد نهيه عن الخروج اخرج الى المكتب خارج عن موضع النزاع فالامر ليس بعين ما نهي عنه بل المنهي عنه خروجه من
الحبس من حيث هو خروج عن الحبس والمامور به خروجه ذاهبا الى المكتب فلا يفهم هنا دلالة الامر على الوجوب اما قوله تعالى فاقتلوا المشركين فهو
لرفع الحظر الاعم والوجوب انما هو لثبوته قبل الحظر وعدم حصول النسخ فيرجع الى الحكم السابق وهذا ليس من دلالة اقتلوا على الوجوب في شيء وكذا
ترخيص الحائض والنفساء ووجوب الحلق بعد النهي عنه ايضا ثابت بدليل خارجي لا انه ايضا من النسك لعلك بالتامل فيما ذكرنا تقدر على
استخراج ادلة القائل بالتابعية لما قبله والتوقف والجواب عنها واما القائل بالندب فلعله نظر الى ان الندب اقرب المجازات للوجوب اذا
انتفى الدلالة عليه بعض ما ذكر ويحمل عليه وانت بعد ملاحظة ما ذكرنا تقدر على ابطال ذلك واما توهم اختصاص كونها حقيقة في الاباحة
في عرفنا الشايع فهو ضعيف لعدم الفرق بينه وبين عرف العام **قانون** المشهور ان صيغة افعل لا تدل الا على طلب الماهية وقيل بدلالتها
على التكرار ومدة العمر الممكن عقلا وشرعا ويكون تركا اثما وقيل على المرة ويظهر من بعضهم ان مراد القائلين بالمرة هو الدلالة على
المقيدة بالوحدة لا بشرط التكرار وعدمه فالمراد انه على المرة لا يكون امتثالا ولا مخالفة ومن بعضهم دلالتها على عدم التكرار فيكون
الزيادة اثما والقائلون بالماهية ايضا بين مصرح بحصول الامتثال في الاتيان ثانيا وثالثا وهكذا فلا اثم على ترك الزيادة على المرة
ويحصل الثواب بفعل الزائد وبين قائل بان الامتثال انما يحصل بالمرة ولا معنى للامتثال عقيب الامتثال فيمكن ان يكون من قبيل الاتمام
لا داخلة في المرة فلم يكن عقاب ولم يكن ثواب فيظهر ثمرة النزاع بينهما ايضا وما ذكرنا من الاحتمالين يتاتى من القول بكونها لم يرد عليه
من الشارع دليل تشريعا واما كما هو المشهور المحقق وعلى ما هو الحق هو الاول على ما فلا يظهر بين القولين في المرة ايضا ثمرة
والاقرب عندي انها لا تدل الا على طلب الماهية وان الامتثال انما يحصل بالمرة الاولى لان الامر يقتضي الاجزاء والاتيان به ثانيا

وثالثا تشريع محض لكون احكام الشارع توقيفية موقوفة على التوقيف لنا ان الاوامر وساير المشتقات ماخوذة من المصادر الخالية
من اللام والتنوين وهي حقيقة في الطبيعة لا بشرط شيء اتفاقا كما صرح به السكاكي وما قيل ان اسم الجنس موضوع للماهية مع قيد الوحدة
المطلقة فانما يسلم اذا كان مع التنوين والوحدة والتكرار ومثل ساير صفات الطبيعة قيود خارجة عنها فلا دلالة للفظ الدال على الطبيعة
الكلية على شيء من قيودها لان العلم لا يدل على الخاص والهيئة الخارجة عن المادة لا تفيد ازيد من طلبها بحكم العرف والتبادر بعنوان الالزام
والالزام كما مر والاصل عدم ارادة الشيء اللاحق معها كما قيل من ان المادة ان لم تدل على القيد فالهيئة تدل عليه في معرض المنع ومقايسة
القائلين بالتكرار الامر بالنهي بجامع الطلب باطل لانه قياس في اللغة ومع الفارق لان نفي الحقيقة كما هو مدلول النهي يقتضي استغراق الاوقات
كما سيجيء بخلاف ايجادها والترك بجامع كل فعل بخلاف تكرار المامور به وقولهم بانه لو لم يكن للامر للتكرار على التكرار لما تكرر الصوم والصلوة
مع انه معارض بالحج مدفوع بانه من دليل خارج كما وضح كفاية التكرار المقرب واحتجاجهم بان الامر يستلزم النهي عن الضد والنهي يفيد
دوام الترك ويلزم منه دوام فعل المامور به فيه منع الاستلزام اولا ان اريد الخاص كما سيجيء ومنع استلزام دوام الترك دوام الفعل ثانيا
الا في ضدين لا ثالث لهما كالحركة والسكون لعدم استحالة ارتفاع الضدين مطلقا فلا يتم الاطلاق ومنع دلالة النهي على التكرار مطلقا
ثالثا كما سيجيء ومنع دلالة خصوص النهي الذي في ضمن الامر على الدوام دائما انما هو تابع للامر ان دائما فدائما وان في وقت ففي وقت وان اريد
من الضد العام اعني الترك فيسقط المقدمات الاولان ويجيء عليها الثالث واحتجاج القائل بالمرة بامتثال العبد فيما لو امره السيد بدخول الدار
فدخل مرة مردود بان ذلك لعله من جهة الاتيان بالطبيعة كما ذكرنا لا لان الامر ظاهر في المرة واعلم ان ما ذكرنا من حصول الثمرة
فيما بين القول بالمرة والماهية انما هو في الاتيان بالافراد متعاقبة واما لو اوجد افراده متعددة في ان واحد مثل ان يقول المامور
بالعتق لعبيده المتعددة انتم احرار لوجه الله فعلى القول بالماهية يحصل الامتثال بالجميع واما على القول بالمرة فاما على القول
الثاني فيها فيبتني على جواز اجتماع الامر والنهي مع اختلاف الجهة فان قلنا بجوازه كما هو الاصح فيستخرج المطلوب بالقرعة لو احتيج الى
التعيين ويكون غيره معصية فان الظاهر ان المراد بالمرة هو فرد ما لا يجوز كونه في زمان واحد وان لم نقل بجوازه فلا يحصل الامتثال
اصلا واما على القول الاول فلا اثم ويستخرج المطلوب بالقرعة ايضا هنا وقد ذكرنا ان الاقوى بالنظر الى هذا القول ايضا حصول
الامتثال بقي الكلام في قول من يصرح بحصول الامتثال بالاتيان ثانيا وثالثا وهكذا مع قوله بالماهية كصاحب المعالم والتحقيق انه ان
اراد حصول الامتثال في الجملة اي ولو في ضمن المرة الاولى لتحقق الامر فنقول انه لا معنى للامتثال عقيب الامتثال فان الامتثال قد حصل
بالاولى جزما وما يتوهم انه يكون من باب الواجب المخير بين الواحد والاثنين والازيد ففيه انه ان اريد التخيير من العقل في الواجبات
فان الكلي المكلف به عينا لا يمكن الاتيان به الا باتيان الافراد من باب مقدمة الواجب والعقل يحكم بجواز الاتيان باي فرد يتحقق
في ضمنه الكلي فلا ريب انه مع ذلك يوجب الاتيان بالمرة الاولى سقوط الواجب عن ذمة المكلف فلا يبقى بعد واجب حتى يمكن الاتيان
بمقدمته فضلا عن الوجوب وان اريد التخيير المستفاد من النقل المدلول عليه بهذا الامر ففيه منع ظاهر مع انه لا معنى للتخيير بين الفعل
الواجب وتركه وليس هذا من باب التخيير بين القصر والاتمام في الاماكن الاربعة فانهما حقيقتان مختلفتان ولو بالقصد والنية وجعل
جعل الشارع بخلاف ما نحن فيه بل ليس من قبيل التسبيحات الثلث في الركوع والسجود والتخيير فيما عرفت هنا فيرد على هذا القائل
ايضا انه كان يقول باتصاف المرة الثانية والثالثة وهكذا بالوجوب فهو قول بالتكرار وان كان يقول بالندب فيلزم انه قول بجواز
مستلزم للاستعمال اللفظ في معنييه الحقيقي والمجازي على القول بكون الصيغة حقيقة في الوجوب انه بعد التامل فيما ذكرنا
من التحقيق عرفت انه لا يتم ما نقلناه انفا من القول بحصول الامتثال في الجميع على القول بالماهية في صورة الاتيان بالافراد مجتمعة ايضا
وكذا يتم ما نقلناه من البناء على اجتماع الامر والنهي على القول الثاني في المرة وغيره فتدبر حتى يظهر لك حقيقة الامر قانون الامر





المعلق على شرط او صفة يتكرر بتكرار الشرط والصفة عند القائلين بدلالته على التكرار تم لو احتاط الوجود المقتضي وعدم المانع غاية الامر تقليل
التكرار بالنسبة الى الامر المطلق فاما غيرهم فذهبوا الى اقوال ثالثها دلالته عليه من جهة العلية يعني كون الشرط او الوصف علة فيكون من قبيل
المنصوص العلة والسيد المرتضى وصاحب المعالم من المانعين مطلقا لعدم اعتبار العلة المنصوصة مطلقا وسيجيء انشاء الله تعالى ان الاظهر حجيتها فالاقوى
ان التفصيل تحرير المقام ان كلما دل على العموم من ادوات الشرط مثل كلما ومهما ونحوهما فلا ينبغي التامل في تكرر الامر بتكرر الشرط واما ما لم يدل
على العموم مثل ان واذا فلا يفيد التكرار اصلا الا ان يثبت بحملها على العموم لوقوعها في كلام الحكيم وكون الشرط لغوا لولاه واما الصفة فهي ايضا
لا تدل على العلية على ما هو التحقيق كما سيجيء انشاء الله تعالى ثم بل فيهما اشعار بالعلية والمعتبر هو العلة الثابتة كما صرح به فلا اعتبار به ايضا
واما اذا فهم العلة الثابتة بمعونة الخارج فيفيد العموم والتكرار بتكرر العلة سواء كان في الشرط او الصفة مثل الزانية والزاني فاجلدوا وان
زنى فاجلدوه ونحوهما واحتج القائلون بالتكرار مطلقا بالاستقراء فان قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وان كنتم جنبا فاطهروا وان لم
تجدوا ماء فتيمموا والزانية والزاني فاجلدوا والسارق والسارقة فاقطعوا الى غير ذلك من الايات والاخبار يتكرر الامر فيها بتكرار
الشرط قلنا فيما يحصل التكرار فانما هو للحاق بالغالب وفيه ان حمله على التكرار فيما ذكرنا انما هو لاجل فهم العلية وهو مسلم عندنا واحتج النافي
بمثل ان دخلت السوق فاشتر اللحم او اعط فلانا درهما ان دخل الدار فلا يفهم منه التكرار وفيه ان ذلك لعدم فهم العلية وذلك لا يستلزم
الاطراد وقيل ان ذلك للقرينة فان من قال لعبده اذا شبعت فاحمد الله فهم منه التكرار فيما ذكرنا انما هو لاجل الفهم وهو مغلوب عليه
بانه لنا ايضا لفهم العلية قانون لا دلالة لصيغة الامر على الوجوب الفوري كما ذهب اليه جماعة وليست مشتركة بينه وبين جواز التراخي كما ذهب
اليه السيد بل هي لطلب الماهية وانما يحصل الامتثال كما ذهب اليه جماعة من المحققين واما القول بتعين التراخي فلم نقف على مصرح به لنا
نظير ما مر في قانون السابق واستدلال القائلين بالفور بذمة العقلاء العبد اذا اخر في السقي عند قول المولى اسقني مدفوع بانه للقرينة ولا نزاع فيه
واستدلالهم بذم ابليس على ترك السجود بقوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك مع امكان ان يعتذر بعدم دلالة الامر على الفور لان الفاء في قوله
فقعوا يفيد التوقيت فلم يثبت دلالتها على الفور وان الذم لعله من جهة الاستكبار وابائه ايضا فيه قوله خلقتني من نار وخلقته من طين لانه كان
على الاعراض واما استدلالهم بانه لو جاز التاخير لجاز الى وقت معين والاول لا دليل عليه والثاني يستلزم ان يجوز الى اخر اوقات الامكان وهو مجهول وتكليف المكلف
علام التاخير عن وقت لا يعلمه تكليف بالمحال ولا دلالة في الصيغة على وقت معين فلا يجب منه مرة فانا نجوز التاخير الى حصول ظن الموت وهو يمكن
الحصول غالبا كساير الواجبات الموسعة باستدلال العمر مرة بالنقض بصورة التصريح بجواز التاخير واخرى بانه جاز التاخير لا يستلزم وجوب فالا
ممكن ولو دفع عليه بان هذا وان كان يرفع تكليف المحال الا انه لا يلزم بوجوب الفور في العمل لتحصيل براءة الذمة وان لم يثبت كونه مدلول الصيغة
لعدم جواز التاخير حينئذ مشروط بمعرفة لا يمكن تلك المعرفة فيتحصل الامتثال بالمبادرة فيجب الفور ورد بان جواز التاخير ليس مشروطا
بمعرفة المكلف باخر زمنة الامكان بل انما يتوقف على عدم كونها اخر ازمنة الامكان والوقف على معرفة اخر ازمنة الامكان انما هو العلم
بجواز التاخير لا نفس الجواز فان الجواز في نفس الامر لا يتوقف على العلم بالجواز بل يكفي فيه عدم العلم بالمنع مما يقتضيه اصالة الاباحة
وعلى هذا فتصير ما الكلام المجيب تسليم انه يجب عدم تاخير الفعل عن اخر ازمنة الامكان ويمكن تحصيل البراءة بالمبادرة مع عدم لزوم
وجوب المبادرة فلو بادر فيخرج عن عهدة التكليف ولو لم يبادر وفعل ثانيا فكذلك وهكذا ولو لم يفعل حتى خرج الوقت فيصير اثما
فلم يلزم من ذلك فورية للخروج الواجب عن الوجوب وتوهم كون البدار مقدمة للواجب اعني عدم تاخير الفعل عن اخر ازمنة الامكان
مدفوع بالمنع من التوقف نعم انما يتوقف حصول العلم بعدم تاخيره عن اخر ازمنة الامكان في اول زمان التكليف بذلك وهو
مم وما يتوهم من ان تحصيل البراءة اليقينية المستمرة عن شغل الذمة يقينا يستلزم الفور لامكان ان يفاجاه الموت في الجزء الثاني
من الوقت فضلا عن غيره فيأثم بالترك فهو منقوض بمثل ساير الواجبات الموسعة او المقدمة باستدلال العمر فان غاية الامر وجوب تحصيل اليقين

بالمامور به الموجب فورا فيحتاج الى الدليل ثم يتم ذلك على القول بوجوب الاحتياط مع احتمال وجوب الفور اما باشتراط في الفور او بجواز حصول الاثم
بتوهم وكيف كان فهذا الدليل مع تماميته لا يدل على كون الصيغة للفور بل يدل على وجوب العمل بالفور من الخارج واستدل ايضا بالاتفاق
فان مقتضى النسبة الخبرية مثل زيد قائم وعمرو عالم والانشائية كانت طالق وهو حر في قصد الحال فكذا الامر الحاقا له بالاعم الاغلب
ظن بعضهم قياسا ورد بان القياس غير جائز سيما في اللغة وسيما مع الفارق فان الامر لا يمكن توجهه الى الحال لاستحالة طلب الحاصل
بل الى الاستقبال وهو اما اول الحال المعبر عنه بالفور او ما بعده فلا يتعين الاول الا بدليل فيرد بعدم ارادة الحال المتعين في الحال
العرفي متحقق في الامر ايضا والكلام في الاستفهام نظير الكلام في الامر لان التفهيم لا يمكن في الاستفهام وكذا التمني فيه ان ذلك لا
يستلزم تفاوت مدلولات الموارد المستقر فيها اذ الفرق واضح بين صوح هي طالق وبين الاستفهام والفعل المشترك بين
الط الآن وان المعلوم من حال هذه المواد ارادة احد المعنيين اما حصول مدلولها مقارنا لحصولها او في الآن المتصل بها وانما
الحكم في الامر الاول فتعين الثاني والتحقيق ان مطلوب المستدل ان كان انه حصل له من الاستقراء ان نسب الخبرية والانشائية الصادرة
عن المتكلم حاصلة في الحال الحاضر فهو لا يجديه لانه لا اشكال في ان النسبة الانشائية في الامر هي الطلب القائم بنفس المتكلم حاصلة
في الحال فلا يمكن التوقع فيه وان كان ان مفاد تلك الجمل مدلولاتها حاصلة في الحال كقيام زيد وعلم عمرو وطلاق هند وحرية بلال
فهو مع انه منقوض بمثل كان زيد قائما وعمرو سيجيء ومعرفة على كون المشتق حقيقة في الحال المقابل للاستقبال لا حال التلبس
كما كان وقد عرفت ان التحقيق خلافه لا يمكن الوثوق على مثل هذا الاستقراء في اثبات اللغة وهناك طريق آخر يمكن اثبات الطلب
به وهو ان النحاة ذكروا ان الامر الحال ومرادهم من ان معنى الفعل باعتبار الازمنة هو المعنى المطلق وان شئت قلت انتسابه الى
الفاعل مقترنا باحد الازمنة واما نسبة المتكلم فكلها واقعة في حال التكلم فعلى هذا اذا انضم الى ذلك اصالة عدم النقل
فيثبت كونها للحال لغة فيثبت الفور ولكنه مدفوع بان كلام النحاة مع انه لم يثبت اتفاقهم على ذلك يضعف خلاف علماء الاصول
والبيان فانظرهم الى الاغلب امكان حصول الطبيعة في الحال والحاصل ان الامر ماخوذ من المضارع ولا فرق بينهما بين الحال
والاستقبال وقد استدلوا ايضا بقوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم الآية وبقوله تعالى فاستبقوا الخيرات الآية بتقريب ان المراد
من المغفرة سببها لاستحالة المسارعة الى فعل الله تعالى وفعل المامور به سبب لها وقد يكون بعض الواجبات سببا لها اذ الذنوب كما ورد
في الصلوة الخمس والحج وغيرهما سيما على القول بالاحباط كما هو الحق ويثبت في الباقي بعدم القول بالفصل فلا يرد ان سبب المغفرة انما هو
التوبة وهو غير مربوط بالاتفاق ولا حاجة الى الاستدلال بالآية المط بعدم القول بالفصل ايضا لاتفاق الفريقين في ذلك
على ارادة فعل المامور به بناء على الاحباط ان هذا انما يتم فيما حصل الذنب فلا يعم جميع الاوامر واما ما يرى من ان بعض المستحبات
ايضا مما ورد كونه سببا للمغفرة فلا بد من حمل الامر على الاستحباب فقد يراد العام بخصوص المطلق بقيد التخصيص والتقييد
اولى من غيرهما من المجازات وكذا الكلام في قوله تعالى فاستبقوا الخيرات وقد يجاب عن الآيتين بالحمل على الاستحباب لمنافاته مدلول
الهيئة للمادة لو حملت على الوجوب لعدم اطلاق المسارعة والاستباق عرفا الا على الموسع فالحكم بوجوب الفور اثبات للمضيق و
الاتيان بالمضيق فانه ليس بمسارعة واستباق فان المامور بصوم رمضان اذا صام فيه لا يقال انه سارع وفيه انه كما يمكن تحقق المسارعة
عرفا بملاحظة الوسعة في زمان الرخصة كذا يمكن تحققها بملاحظة في زمان العصيان على القول بالعصيان في صورة التاخير في الفوري
فيصدق عرفا المسارعة بالنسبة اليه ان العصيان الوسعة كما يقال لمن حج في العام الاول من الاستطاعة انه سارع الى الحج وكذا لمن عجل في
اداء دينه بحصول القدرة فان الدائن وهذا واضح مع ان قابلية الاوامر المطلقة للتوسعة يكفي في صدق المسارعة عرفا ولا يلزم ثبوتها بالفعل
فالتحقيق في الجواب بعد المنع من هذا الاستدلال على اثبات الفور لغة وعرفا بل ولا شرعا ان الآيتين لو سلمت ظهورهما في الوجوب







مع ملاحظة هذه المذكورات فهو ظهوره ما ذكرناه من التبادر في الماهية في الاوامر المطلقة ظهوره لا ريب ان هذا اقوى منه فيحمل الآيتان
على الاستحباب كيف لا والظهور في ان المسارعة لاجل ان الامر بالمسارعة الى سبب المغفرة كما هو مناط الاستدلال لا يفيد الا وجوب المسارعة الى سبب
في الجملة فاذا تعدد الاسباب للمغفرة كما فيما نحن فيه فان احد الاسباب فيه التوبة التي هي ديننا مجمع عليه فلا يفيد الآية فورية احد سببها وهكذا استدلوا
الط كما لا يخفى واحتج السيد ره بالاستعمال وان الاصل فيه الحقيقة وبحسن الاستفهام ولا يحسن الا مع الاحتمال في اللفظ وان الاستعمال اعم
من الحقيقة وتبادر الماهية لا بشرط ينفي غيرهما وان الاستفهام يحسن على القول بالماهية ايضا احتياطا عن ان يكون مراد الآمر بعض الافراد
بمجاز الشيوع استعمال الكلي في الفرد مجازا وذلك لا يدل على عدم انفهام الماهية مستقلة ووجوب التوقف حتى يثبت الاشتراك بل انما
كان ذلك لرجحان الاحتياط ولذلك لا يصح التخيير في الجواب مع عدم ارتكاب خلاف الظاهر خلاف صورة الاشتراك فانه انما لا يجوز كما اخترناه و
حققناه سابقا او يحمل مجازا ثم ان الفور على القول به تحديده موكول الى العرف فيتفاوت بتفاوت المامور به ونحوه كالسفر القريب والبعيد والحج
الذي ان معتد بالمتهيء له والبعيد المحتاج اليه ان لم نقل بان الكلام في المجرد عن القرائن وهذه الامور قرائن على ان التاخير في الجملة فتم قانون
اختلف القائلون بكون الامر للفور في ثبوت التكليف على من ترك الامتثال فورا في الزمان الثاني وعدمه وفرعوا الكلام فيه على ان معنى افعل
هو افعل في الزمان الثاني وان لم تفعل ففي الزمان الثالث وهكذا او معناه افعل في الزمان الثاني مع السكوت عما بعده واما كون المعنى عدم
الفعل في الزمان المتاخر فلم يقل به مصرح قيل وهذا كلام غير مفيد الفائدة في بيان صحة المبنى والتحقيق ان ادلة القول بالفور على
تقدير تسليمها صنفان منها ما يدل على ان الصيغة بنفسها دالة على الفور ومنها ما يدل على وجوب المبادرة بالامتثال كاية المسارعة والاستباق
فمن اعتمد على الاول فيلزمه القول بالسقوط لصيرورته من باب الموقت ومن اعتمد على الثاني يلزمه القول بالثبوت لاطلاق الامر وفيه بعض
المحققين بمنع صيرورته كالموقت على الاول لاحتمال ارادة التعجيل بالمامور به فان لم يفعل فيجب التعجيل ايضا في الزمان الثاني وهكذا ومنع
عدم وجوب الموقت مع فوات الوقت على تقدير تسليم كونه من قبيله وان وجوب الفور ان اقتضى التوقيت وخصوصية الزمان المعين
فلا يتفاوت الامر بين ما ثبت وجوبه من الصيغة او من الخارج كما اذا ثبت بدليل خارج فان من يقول بفوات الموقت بفوات وقته
لا يفرق بين ما ثبت التوقيت من خارج ام لا فالاولى في تفريع المسئلة على ان التكليف بالموقت هل هو تكليف واحد او تكليفان وهل
ينتفي المقيد بانتفاء القيد ام لا كما ذكروا في المسئلة تبعية القضاء للاداء وعليها فالظاهر على القول بدلالتها بنفسها على الفور
هو الوجوب في اول الوقت لما ذكره والظاهر المجرد وهو تكليف واحد والحق ان المقيد ينتفي بانتفاء القيد فلا يبقى تكليف مع ان الاصل عدمه
ولا يجب التخصيص بالتوقيت شيء يوجب الموقت بعد فوات الوقت خلاف المحقق لان الجنس لا يبقى بعد انتفاء الفصل كما حقق في محله
فالحق ان القضاء في الموقت انما هو بفرض جديد وما ذكره من انه لا يتفاوت الامر بين ما ثبت وجوبه من الصيغة او من الخارج ففيه
ان في الثاني تكليفين والاول لا ينتفي بانتفاء الثاني بخلاف الاول لانه تكليف واحد وقياسه بالموقت قياس مع الفارق اذ ربما نفهم
من الموقت عدم الوجوب بعد الوقت ايضا ويسلم المساواة لو كان معنى الموقت مجرد الوجوب في الوقت وبالجملة عدم الحكم اما من جهة عدم
الدليل عليه او من جهة الدليل على العدم الظ ان الموقت من الثاني وما نحن فيه الظهور دليل خارج من الاول ولذلك ترى الاصوليين
نازعوا في ظهور حجية مفهوم الزمان وعلى هذا فمحل حجيته مفهوم المخالف هو كونه اللفظ دالا على المعنى منطوقه ومفهومه متحالفين في
النفي والاثبات فافهم وانتظر لزيادة توضيح في مباحث المفاهيم قانون اختلف الاصوليون في ان الامر بالشيء هل يقتضي ايجاب
مقدماته ام لا على اقوال ثالثها اقتضاء الايجاب في السبب دون غيره ورابعها في الشرط الشرعي دون غيره وتحقيق هذا الاصل يقتضي
تمهيد مقدمات الاولى ان الواجب كما انه قد ينقسم باعتبار المكلف الى العيني والكفائي وباعتبار المكلف به الى العيني والتخييري و
باعتبار الوقت الى الموسع والمضيق وباعتبار المطلوبية بالذات وعدمها الى النفسي والغيري وباعتبار تعلق الخطاب به بالاصالة

ونحوها الى الاصلي والتبعي ونحو ذلك فكذا ينقسم باعتبار مقدماته الى المطلق والمشروط وقد يطلق عليه المقيد وتسمية الثاني
بالواجب تجوز في الحقيقة تسمية باسم ما يؤول اليه وان كان يقيد الامر في صدر البحث بالمطلق مع كون البحث مختصا بمقدمة
فالواجب المطلق هو ما لا يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده وان كان في العادة في نظر الامر والمطيع يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه
وجوده كذلك الثاني ان الامر المطلق حقيقة في الواجب المطلق على الاصح للتبادر واستحقاق العبد الذم لو ترك الامتثال المعتذر بان امر
المولى كان مشروطا بشرط للذم ولاصالة عدم التقييد ويظهر من السيد المرتضى ره القول بالاشتراك فيلزمه التوقف حتى يظهر
الخارج ودليله الاستعمال وجوابه ان الاستعمال اعم من الحقيقة نعم استثنى السيد ره الواجب بالنسبة الى السبب فقال بكونه مطلقا
بالنسبة اليه لعدم امكان الاشتراك لعدم انفكاك المسبب عن السبب وستعرف الكلام فيه الثالث ان ما يتوقف عليه الواجب اما سبب
او شرط والسبب هو ما يلزم من وجوده وجود الشيء ومن عدمه عدمه لذاته لخروج الشرط والمانع فان الشرط ما يلزم من عدمه عدم المشروط
ولا يلزم من وجوده وجود المشروط والمانع ما يلزم من عدمه عدم شيء بل يلزم من وجوده عدم شيء واما التقييد بقولنا لذاته احتراز عن مقارنة
وجود السبب عدم الشرط او وجود المانع فلا يلزم منه الوجود او قيام سبب اخر حالة عدم الاول فلا يلزم العدم ويدخل في الشرط جميع العلل الناقصة
من المقدمات العقلية والعادية والشرعية والسبب والشرط قد يلاحظان بالنسبة الى الحكم الشرعي فيكونان من الاحكام الوضعية وقد يلاحظان
بالنسبة الى موضع الحكم ولا يتوقف على وضع الشارع وان كان فلكونه بوضعه وكلامنا انما في الثاني وبعبارة اخرى انما الكلام في مقدمات
الواجب للمقدمات الوجودية بكل واحد منهما اما شرعي او عقلي او عادي فالسبب الشرعي كالصيغة بالنسبة الى العتق والوضوء والغسل بالنسبة
الى الطهارة من الحدث والغسل بالنسبة الى ازالة الخبث والعقلي كالنظر المحصل للعلم الواجب والعادي كجز الرقبة في القتل الواجب والشرط الشرعي
كالوضوء بالنسبة الى الصلوة والعقلي كترك الاضداد في الاتيان بالمامور به والعادي كغسل شيء من العضد لغسل اليد في الوضوء وشبه
التمثيل لذلك بامر المولى عبده بالكون على السطح فالسلم وغيره من الشروط الصعود اذا عرفت هذا يظهر لك ان ما يستفاد من بعض
الكلمات ان السبب هو ما يستحيل انفكاكه عن المسبب فهو مساو للعلة التامة او الجزء الاخير منها ليس كما ينبغي وخلاف ما صرحوا به في
الكتب الاصولية ثم ان مقدمات الواجب ينقسم الى ما يتوقف عليها وجوده كما مر وما يتوقف عليها صحته كالطهارة للصلوة على القول بكونها
اسامي للاعم او يتوقف عليها العلم بوجوده كتوقف العلم بالاتيان بالصلوة الى القبلة عند اشتباهها على الاتيان باكثر من صلوة ولو
اعتبرنا كون الواجب هو تحصيل العلم فيكون هذا ايضا مقدمة للوجود وايضا المقدمة اما ان يكون فعلا او تركا من المقدمات الفعلية تكرار
نفس الواجب كالصلوة الى اربع جوانب في الكثير من ثوب عند اشتباه القبلة والثوب الطاهر ومن المقدمات التركية ترك الاناءين المشتبهين
ونظيره من الشبهة المحصورة الرابع ان الواجب بالنسبة الى كل مقدمة غير مقدورة مشروط فتقييد كثير من الاصوليين المقدمات بالمقدورة
هيهنا لا وجه له الا توضيح هذا المعنى والا فليس مقدمات الواجب المشروط مما يتنازع في وجوبها بل علم وجوبها بالجمع عليه المقدورة منها ام
من المقدورة بنفسها بالذات او بواسطة في الافعال التوليدية كلها مقدورة اذ لحصول القدرة على المباشرة واعلم ان الاطلاق والتقييد للواجبات
اضافية بالنسبة الى المقدمات فقد يكون الشيء واجبا مطلقا بالنسبة الى المقدمات كلها فقد يكون الشيء واجبا بالنسبة الى مقدمة ومشروطا
بالنسبة الى الاخرى الخامسة قد يطلق الواجب المطلق ويراد منه الاطلاق بالنظر الى اللفظ وقد يضاف الى ذلك اقتضاء الحكمة والعقل
ايضا والالزام التكليف بالمحال وهنا اخص من الاول وايضا النزاع في وجوب مقدمات الواجب يجري فيما يثبت وجوب الواجب من غير لفظ افعل
وما في معناه ايضا كالاجماع والعقل وغيرهما وان كان سياق الاستدلال يتفاوت في بعض المواد السادسة الوجوب المتنازع فيه هو الوجوب
الشرعي لا الوجوب العقلي بمعنى توقف الواجب عليه وانه لا بد منها في الامتثال فانه لا ريب فيه ولا منكر والمراد من الوجوب الشرعي هو الاصلي
الذي حصل من اللفظ وثبت من الخطاب بقصد المخاطب بالجملة النزاع في ان الخطاب بالكون على السطح هل هو تكليف واحد او خطاب بشيء واحد

اوتكليفات



او تكليفات وخطاب بامور احدها الكون والثاني السلم والتدرج بكل درجة درجة وغيرها ويظهر الثمرة فيما لو وجب عليه واجب بالنذر واليمين و
نحوهما وفي ثبوت العقاب والثواب على ترك كل من المقدمات وفعلها وربما يقال القائل بوجوب المقدمة ايضا لا يقول بترتب الثواب والعقاب على فعل
المقدمات وتركها بل الثمرة يظهر في جواز الاجتماع مع الحرمة فلو كانت المقدمة واجبة شرعا فلا يجوز ان يجتمع مع الحرام وفيه مع انه خلاف ما صرح به بعضهم
ان وجوب المقدمة من باب التوصل والواجب التوصلي يجتمع مع الحرام غاية الامر عدم الثواب واما البطلان فلا لانه يمكن ذلك فيما كانت المقدمة
ايضا من العبادات التوقيفية كالوضوء والغسل للزيارة وذلك لان الحكم انما هو من جهة كونها مطلوبة بالذات مع جهالة علة تخصيصها باشتراط الواجب
وتوقفه عليها لا من جهة الوجوب الحاصل من ايجاب ذي المقدمة فان الواجب قد يجتمع فيه التوصلية والتوقيفية بالاعتبارين ومما ذكرنا من انهم
يقولون بثبوت الفساد استدلالهم في دلالة الامر بالشيء على النهي عن الضد بان ترك الضد واجب من باب المقدمة فيكون فعله حراما فيثبت حرمة الضد
ويترتب عليها احكام من الفساد وغيره فان القائل بان الامر بالشيء يقتضي النهي عن الضد انما اراده طلب الترك التبعي كما سنحققه بل اراده الخطاب الاصلي
ووجه التأييد ان النهي المستلزم للفساد ليس الا ما كان فاعله معاقبا الثالث بعد دلالة الالتزام اما لفظية واما عقلية واللفظية فهي اما بين بالمعنى
الاخص كدلالة صيغة على الحتم والالزام عند من يدعي التبادر فيه كما هو الحق من المراد به دلالة اللفظ عليه وكونه مقصودا للافظ ايضا واما بالمعنى
الاعم كدلالة الامر بالشيء على النهي عن الضد العام بمعنى الترك فبعد التأمل في الطرفين والنسبة بينهما يعرف كون ذلك الشيء مقصودا للمتكلم
ايضا من ذلك الخطاب واما العقلية فهو ان يحكم العقل بعد التأمل في الخطاب في شيء اخر كون ذلك الشيء لازما مرادا عند المتكلم وان لم يدل
عليه ذلك الخطاب بالوضع ولم يقصده المتكلم ايضا من ذلك الخطاب بل لم يستشعر به ايضا كوجوب المقدمة على ما سنحققه ودلالة الايتين على
اقل الحمل وهو ذلك هيهنا وان كان انما يحصل من العقل لكن حصل بتبعية الخطاب الشرعي وان كان الحاكم باللزوم هو العقل ولا يخفى ان
هذه الدلالة ايضا معتبرة محكمة في المسائل سواء كان من احكام الوضع كاقل الحمل المستفاد من الايتين او من احكام الطلب فاما الوجوب المذكور
اي وجوب المقدمة فلما كان هو ايضا تبعيا كاصل الخطاب بمعنى انه لازم لاجل التوصل الى ذي المقدمة وحكم حكم الخطاب الاصلية التوصلية
كانقاذ الغريق واطفاء الحريق وغسل الثوب النجس للصلوة فلم يحكم بكونه واجبا اصليا ولم يترتب له احكام الواجب الاصلي فلا عقاب عليه لعدم ثبوت
العقاب على الخطاب التبعي كما سنشير اليه ويجتمع مع الحرام لاجل كونه توصليا نظير الانقاذ الغريق والغسل الواجب لاستخلاص النفس المحترمة
والصلوة في الثوب الطاهر المتحرك لذلك لا يحصل الغرض بالحرام ايضا بل يحصل الغرض ايضا فيرجع هذه الدلالة ايضا الى البين بالمعنى الاعم لكن بالنسبة الى
المامور به لا اللفظ نظير توابع الماهيات في الوجود خارجا وتعلقا واما القائل بوجوب المقدمة فلا بد ان يقول بوجوب اخر غير الوجوب التوصلي
ويقول بكونه مستفادا من الخطاب الاصلي والا فلا معنى للثمرات التي اخذوها لمحل النزاع فلا بد لهم من القول بانها واجبة في حد
ذاتها ايضا كما انها واجبة للوصول الى الغير ليترتب عليه عدم الاجتماع مع الحرام وان يكون بالخطاب الاصلي ليترتب العقاب عليه والا فلهم باثباتها
ثم ان هيهنا معنى اخر للاستلزام العقلي وهو ان العقل يحكم بوجوب المقدمة عند وجوب ذي المقدمة يعني ان وجوب اصل الفعل يحصل
الامر ووجوب المقدمة يحصل من العقل وهو من ادلة الشرع فهيهنا خطابان اصليان للشارع احدهما بلسان الرسول الظاهر وثانيهما بلسان
الباطن والى هذا ينظر استدلالهم الاتي على اثبات وجوب مطلق المقدمة وانت خبير بان ذلك لا يتم الا باثبات كل منهما من اللوحي الثابت
الوجوب الذاتي للمقدمة ثم ولعلنا نتكلم بعض الكلام في تتميم هذا المراد في مباحث المفهوم والمنطوق الثامن قد اشرنا بان وجوب المقدمة
من التوصليات والمراد بالواجب التوصلي هو ما علم ان المراد منه الوصول الى الغير وليس هو مطلوبا في ذاته ولذلك يسقط وجوب الامتثال به بفعل
الغير ايضا كغسل الثوب النجس للصلوة بالاتيان به على الوجه المنهي عنه كالغسل بالماء المغصوب ونحو ذلك وهذا هو السر في عدم اشتراط النية
فيها دون الواجبات التي لم يحصل العلم بانحصار الحكمة فيها في شيء او علم ان المراد منها تكميل النفس ودفع الاجنة وحصول التقرب فانها
لا يصح بدون النية لعدم حصول الامتثال العرفي الا بقصد اطاعة الامر اذا عرفت هذا فاعلم ان المقدمة لا تنحصر فيما لو كان مقدورا للمكلف

اوفيما اتى به وفيما نقطه وكان مستغرقا به وقد ذكرنا سابقا ان الواجب بالنسبة الى المقدمات الغير المقدورة مشروط وكلامنا هنا في
مقدمات الواجب المطلق لكن لابد ان يعلم انه قد يكون غير المقدور مستطاعا بالمقدور وفعل الغير نائبا عن فعل المكلف فيما لا
ولا يشعر به كيف من المقدمات فان من وجب عليه السعي في تحصيل الماء للوضوء ان جاءه من اعطاه الماء يسقط عند ذلك السعي ويكون
فعل الغير نائبا عن فعله فالمقدمة هو القدر المشترك بين المقدور وغير المقدور والقدر المشترك بينهما مقدور وثمرة النزاع انما يحصل فيما
كان بعد المكلف وبعد القائل بوجوب المقدمة انما يقول بوجوب القدر المشترك والكلام في حصول الثواب على عدمه بالنسبة الى
هذه المقدمة هو الكلام في مثل حصوله على غسل الغير ثوبه من دون اطلاعه نعم انما يثاب على نيته لو نوى في المقدم ثاب عند فعل الغير
فظهر من جميع ذلك ان الواجب قد يكون شرطا وان كان تعلقه بالقدر المشترك بين المقدور وغير المقدور فليكن على ذكر منك اذا
ذلك فنقول القول بالوجوب لاكثر الاصوليين وبعضهم نقل البيضاوي عن بعض الاصوليين والتفصيل الثاني في تمهيد القواعد
الشرط الشرعي لابن الحاجب بوجوب السبب دون غيره للواقفية ونسبه جماعة الى السيد فهو وهم لانه جعل الواجب بالنسبة الى السبب
وبالنسبة الى غيره محتملا للاطلاق والتقييد فيحكم بوجوب السبب لعدم احتمال التقييد فيه وتوقفه في غيره لاحتمال كون الوجوب
مقيدا بالنسبة اليه وهذا بعينه قول المشهور في مقدمات الواجب المطلق فالاقرب عندي الحكم بالوجوب مطلقا لنا ان الاصل حكم دلالة الامر عليه
باحدى الدلالات اما المطابقة والتضمن فظاهر واما الالتزام فلانتفاء اللزوم البين واما الغير البين فهو ايضا منتف بالنسبة الى
كلام القطان لانه بعد ملاحظة الخطاب المقدمة والنسبة بينهما ان ههنا خطابين وتكليفين كما هو واضح ولكن لا يحكم اهل العرف
بان من اتى بالمامور به امتثل امتثالا واحدا وان اتى بمقدمات لا تحصى وكذا لو ترك المامور به لا يحكم الا بعصيان واحد ولا يحكم
العقل والعرف بتوجه الذم والعقاب على ترك المقدمة في نفسها اذ المقدمة والعقاب انما هي في نفسه هو تحصيل العصيان بتركها
ولا يستحيل كون ترك شيء قبيحا بالذات ولا يكون ترك مقدمته قبيحا بالذات في حصول العصيان بعد فهم العرف كما بينا نعم يمكن
القول باستلزام الخطاب لارادتها حتما بالتبع بمعنى انه لا يرضى بتركها ولا يجوز تصريح الامر بعدم مطلوبيتها للزوم
التناقض من باب دلالة الاشارة ولا يستلزم افادة شيء من الخطاب كونه مقصودا للامر شعوره به حتى يقال انه ربما امر بشيء ولا
يخطر ببالنا المقدمة فكيف يكون واجبا الا ترى انا نحكم باستفادة كون اقل الحمل ستة اشهر من الايتين مع علمنا كونه مقصودا
في الايتين والحاصل انه لا مانع من استفادة وجوب المقدمة تبعا بالمعنى المتقدم ولا يكون على تركه ذم ولا عقاب بل يكون
الذم والعقاب على ترك ذي المقدمة وقد سبقنا الى هذا التحقيق جماعة من المحققين واما المدح والثواب على فعلها فالتزمه
بعض المحققين ونقل عن الغزالي ولا غائلة فيه ظاهرا الا انه قول بالاستحباب وفيه اشكال الا ان يقال بانه لحصر بخار اخبار
من بلغه ثواب على عمل فعمله التماس ذلك الثواب وان لم يكن كما بلغه فانه يعم جميع اقسام البلوغ حتى فتوى الفقيه فيه ايضا احتج الاكثر
بالاجماع نقله جماعة وربما ادعى بعضهم الضرورة بان المقدمة لو لم يكن واجبة لجاز تركها وح فان بقي التكليف يستلزم التكليف
بالمحال والا لزم خروج الواجب عن الوجوب وكلاهما باطلان باتفاق العقلاء بل نقول ان المقدمة مط والجواب عن الاول ان الاجماع في
المسائل الاصولية غير ثابت الحجية ودعوى بعضهم الضرورة مع دعوى الجماعة الاجماع يقرب كون مراد الاكثرين ايضا الوجوب بالمعنى
الذي اخترناه لا الوجوب الاصلي لغاية بعده وعن الثاني انا نختار الشق الاول ونجيب اولا بالنقض بما لو ترك عصيانا على القول
بالوجوب اذ لا مدخلية للوجوب في القدرة فان قلت العصيان موجب لحصول التكليف بالمحال ولا مانع منه اذا كان السبب هو المكلف
كما نمنع دخول ارضهم غصبا او ذي بارة فهو مكلف بالخروج وعلمه واخراج فوجب من خوجهاه علمه قلنا فيما نحن فيه ايضا
المكلف سبب للتكليف بالمحال لان الفعل كان مقدورا له ولا ينفي بنفسه جعل غير مقدور ثانيا بالمحال وهو ان المقدور لا يصير

ممتنعا اذا



ممتنعا اذ الممتنع هو التكليف بشرط عدم المقدمة لا حال عدم المقدمة نظير تكليف الكفار بالفروع حال الكفر وان فرضت الكلام في اوقات
الامكان على ما هو مقتضى جواز الترك فيلتزم بقاء التكليف ايضا لعدم استحالة مثل هذا التكليف لانه بنفسه سبب للتكليف بالمحال وصير المقدور
ممتنعا باختياره ولا يستحيل العقل مثل ذلك ولا يذهب عليك ان هذا الجواب يتم انا نقول بجواز تصريح الامر بجواز ترك المقدمة فحينئذ
يستظهر القائل بالوجوب ويقول ان ذلك قبيح عن الحكيم فكيف يجوز تجويز ترك المقدمة مع انه لا يجوز تجويز تركه فيكون واجبا ولكنا
انما قررنا هذا الدليل والجواب على مذاق القوم واما على ما اخترناه وحققناه فلا يرد ما ذكر لانا لا نقول بجواز تجويز ترك المقدمة
ان قلنا بجواز التصريح بعدم العقاب على المقدمة وان العقاب انما هو على ترك ذي المقدمة ولا يستلزم ذلك عدم الوجوب التبعي
واما على مذاق القوم فقد يجاب عن هذا الاشكال بان هذا التجويز انما هو بحكم العقل لا الشرع حتى يكون سفها وعبثا وان
الثاني فجواز انفكاك حكم العقل هنا عن الشرع لم ينقف على وجه يعتمد عليه وقد يوجه ذلك بان اصالة البراءة التي هي حكم العقل يقتضي
جواز الترك فيما لا نص فيه وهو بعيد عن التحقيق اذ المراد من حكم العقل هنا ان كان مع قطع النظر عن ورود الامر الشرعي بوجوب ذي
المقدمة فلا اختصاص له واما معه فلا يمكن الحكم للعقل ايضا اذ هو من ادلة الشرع مع انه لا يجري فيما يستقل بوجوبه العقل
ولا قائل بالفرق وبالجملة لابد من التفرقة بين قول المولى لعبده كن على السطح واجوزت لك ان لا تنصب السلم ولا تصعد وبين قوله كن على
السطح وان لم تكن عليه فاعاقبك على ترك الكون ولا اعاقبك على ترك النصب وعلى ترك الترقي على كل واحد من الدرجات والذي يجوزه هو
الثاني والذي يرد عليه الاعتراض هو الاول ومن الثاني يمنع كون الملامة على ترك المقدمة لذاتها بل انما هو على ترك ذي المقدمة حيث لا ينفك
عن تركها والمجيح اقوى ضعيفا بما ذكرنا حجة القائلين بوجوب السبب دون غيره اما في غير السبب فلما مر واما في السبب فهو ان
لا يخلو من السبب وجودا وعدما فالقدرة لا يتعلق بالمسبب بل القدرة على المسبب باعتبار القدرة على السبب فالخطاب
الشرعي ان تعلق في الظاهر بالمسبب الا انه يجب صرفه بالتاويل الى السبب اذ لا تكليف الا بالمقدور من حيث هو مقدور فاذا كلف المكلف بالمسبب
كان مكلفا بايجاد سببه لان القدرة انما يتعلق بالمسبب من هذه الحيثية بخلاف ما لو كانت المقدمة شرطا للواجب فانه يستلزم اياه كالطهارة
للصلوة والمشي للحج فان الواجب هنا يتعلق بالقدرة بحسب ذاته فلا يلزم ان يكون ايجابه ايجابا للمقدمة وحاصله ان المسبب لا ينفك عن السبب
قطعا ووجوده واجب ح وممتنع عند عدمه فالتكليف بالمسبب اما تكليف بايجاد الموجود او الممتنع وكلاهما محالان فلا يصح تعلق التكليف
بالمسبب فالتكليف متعلق بالسبب وجوابه ان المقدور لا يصير ممتنعا فان الواجب بالاختيار لا ينافي الاختيار وكذلك الامتناع بالاختيار
وبالجملة المسبب مقدور وان كان بواسطة السبب ولذلك ذهب المحققون الى جواز كون المطلوب بالاوامر هو المفهوم الكلي وان لم
يتمكن من وجودها الا في ضمن الفرد ح ان الامتناع بالمعنى المذكور يجري في الشرط ايضا وقد يجاب عليه ايضا بان ذلك مستلزم لارتفاع
التكليف اذ كل سبب ايضا لا محتاج الى مؤثر حتى ينتهي الى الواجب وقد يجاب بان المراد بالمسبب هنا ما لا واسطة بينه وبين مقدوره
المكلف الكل ما له علة وانتهاء العلة الى الواجب لا يستلزم الجبر كما يشهد به الضرورة والشبهة المشهورة لا يعتنى بها في مقابلة البديهة وما
يقال ان النزاع في السبب قليل الجدوى لان تعلق الامر بالمسبب نادر بل الغالب التعليق بالاسباب كالامر بالوضوء والغسل دون رفع الحدث
مثلا ففيه ما لا يخفى اذ التعليق بالمسببات ايضا كثير ان لم نقل بكونه اكثر كالامر بالكفارة والامر بالعتق ونحوهما فان الصيغة سبب للعتق
والعتق سبب للكفارة ولا حظ تعلق التكليف بالكليات مع ان الفرد انما هو السبب لوجود الكلي والحاصل ان المختار عدم دلالة الامر بالمسبب
على وجوب السبب كغيره من المقدمات بدلالة ما قدمناه سابقا نعم يمكن ان يقال ان الامر بالمسبب امر بالسبب اذا كان السبب فعل الغير مثل الامر
بالاحراق فانه حقيقة امر بالقاء الحطب في النار مثلا لان الاحراق انما هو فعل النار لكن الظاهر ان المراد بالاحراق هنا ما يمكن حصوله
من المكلف من المبادي المستلزمة للاحراق مجازا لا ان يكون نفس الاحراق مامورا به ويكون دالا على وجوب السبب باللزوم العقلي من جهة

استحالة حصول الاحراق عنده وهذا هو مقتضى استدلال السيد لما يفتضح هنا يخرج الكلام عن موضع هذا الاصل ومحل النزاع فان الظاهر من بعض
بكلامه الامر على وجوب السبب لا يقول بدلالته عليه مطابقة فان الاحراق حقيقة انما تجوز هنا بالسبب مطابقة وان كان باللفظ المجازي كما فهم ذلك
فانه دقيق ثم ان ما ذكرنا ينبغي ان لا يكون الافعال التوليدية مستندة الى العلة الاولى حقيقة والا فلا مانع من اسناد الاحراق الى الجاذب
كان الملك احيا امره بفتح البلاد فلا يتفاوت دعوى كون الامر بالمسبب مستلزما للامر بالسبب بمعنى ان اللزوم العقلي لا الدلالة المجازية
المطابقة ولكن ظاهر كلام السيد هو المعنى الثاني فيختلف موضع النزاع بالنسبة الى السبب وغيره الى المقدمات ومع ذلك فقد عرفت بطلان دليله
بما لا مزيد عليه بجواز القول بتخصيص الوجوب بالشرط الشرعي انه لو لم يكن واجبا لم يكن شرطا والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلانه لو لم يجب
لجاز تركه ومع ذلك فاما ان يكون الاتي بالمشروط اتيا بتمام المامور به ام لا والثاني باطل لان المفروض ان المامور به منحصر في المشروط فيلزم تمامية
بدون الشرط فيلزم عدم توقفه على الشرط هذا خلف واما بطلان التالي فلوجود الدليل على عدم الوجوب في غيره بظهورها تقدم والجواب اختيار
الشق الثاني وان عدم الاتيان بتمام المامور به لا يلزم ان يكون من جهة عدم الاتيان ببعض المامور به بل يجوز ان يكون لفوات الوصف او صفات المامور به
يختلف كيفية المامور به بسببه وكون ما يستلزم عدمه عدم المامور به واجبا اول الكلام ويجيء ان علة الحرام ليس بحرام كما تعلم ان سبب الواجب
ليس بواجب ومن هنا يندفع ما قيل ان الواجب هو الصلوة المتصفة بكونها صادرة عن المتطهر فالاركان المخصوصة مع الطهارة ثم يكون سبب الاتحاد
الماهية المحصلة بحقيقة المامور به فيكون واجبا لكونه سببا وان ذلك تمام اذا قلنا ان الجزء يجب بوجوب الكل ويجيء الكلام وتحقيق القول
هو ما تقدم من اثبات الوجوب لغير الشرعي ولكنه ليس محل النزاع في شيء ثم ان ما في هذا الحجة يجري في غير الشرط الشرعي من المقدمات العقلية و
العادية ايضا ولا اختصاص لها بالشرط الشرعي والجواب الجواب الاول عما يتوهم انه لا خلاف في وجوب المقدمة اذا كان المقدمة
اتيان امور يحصل الواجب في ضمنها كالصلوة الى اكثر من جانب في الاتيان بالظهر والجمعة معا عند من اشتبه عليه المسئلة واوجب الاحتياط و
ذلك لان عين الاتيان بالواجب بل هو منصوص بعض الموارد كالصلوة الى اربع جهات وفيه ما لا يخفى على المتامل سيما بعد ما بينا من معنى الوجوب و
ثمرة النزاع والاجماع المتوهم ثم واما الكلام في النص الوارد في بعض هذه الموارد فهي ايضا لا تحاشي عن القول بالوجوب هنا كما لا اختصاص له
بهذا المورد بل الكلام فيه هو الكلام في شرط الوضوء او الوقت ووجوبه المستفاد من النص اذ الوجوب فيهما الحاصل من النص عليه هو الوجوب الغيري و
بين المنصوص وغير المنصوص انما يحصل في كون الخطاب اصليا او تبعيا فوجوب سائر المقدمات تبعي ووجوب شرط الصلوة اصلي ولا ينافي ذلك طلبتان ما ذكرنا
هنا لا ينافي ما سبق منا من منع وجوب الشرط الشرعي من المقدمات اذ الشرطية غير الوجوب كما هو مصرح به في كلام الاعلام مع ان ما نفهم من الكلام
انما هو الوجوب المستفاد من ايجاب نفس الواجب وهو باق بحاله بالنسبة الى شرط الوضوء ايضا والحاصل انا نقول بان الامر بالصلوة امر بالوضوء وذلك
لا ينافي كون الوضوء شرطا من قبل الشارع ولا كونه مامورا به بخطاب على حدة بل لا نظائر في ترتب العقاب على ترك الوضوء من جهة خصوصيته الامر به وان
كان وجوبه الغيري كما هو مدلول الاصل لفظ الامر ومصرح به في كلام جماعة من المحققين ونفي الخلاف في وجوب هذا القسم الذي تعلق به الوجوب
عليه المدقق الشيرازي في حاشية العضدي الثاني مع جماعة بوجوب الترك في المسئلة لترك الواجب كما طلقة الشبهة فيما بين
الاربع او اقل والدينار المحرم في الدنانير المحصورة ونحوهما من باب المقدمة والذي يتوجه في النظر هو عدم الوجوب في ان قلنا بوجوب المقدمة
اذ الواجب انما هو الاجتناب عما علم حرمته لا عن الحرام النفس الامري لعدم الدليل على ذلك والاصل والاخبار المعتبرة يساعدنا وكيف ما كان فلا
نسلم وجوبه هو اجتناب الجميع واما انا نبقى منه مقدار حرمته بارتكاب الحرام فلا يجوز وتمام التحقيق في ذلك يجيء ان شاء الله في اواخر الكتاب الثالث
الظاهر ان الكلام في دلالة الواجب على وجوب جزئه كالكلام في سائر مقدماته والقدر المسلم من الدلالة هو التبعي الا ان ينص عليه بالخصوص عنوان
الوجوب كما في حكم المقدمة الخارجة وربما نفي الخلاف عن الوجوب في الجزء لدلالة الواجب عليه تضمنا وهو كما ترى وقد جعل العلامة من فروع المسئلة
الصلوة في الدار المغصوبة من جهة ان الكون الذي هو جزء الصلوة واجب بسبب وجوب الواجب فلا يجوز ان يكون منهيا عنه قانون الحق ان

الامر بالشيء



الامر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده الخاص لفظا واما الضد العام فيقتضيه التزاما وتوضيح المقصد يستدعي رسم مقدمات الاولى الخاص هو
هو كل واحد من الامور الوجودية المنافية له عقلا او شرعا واما العام فقد يطلق على احد الاضداد الوجودية لا بعينه وهو يرجع الى الاول وقد
يطلق على الترك اما بجعله عبارة عن الكف او مجازا للمناسبة والمجاورة والمراد في هذا المبحث هو المعنى الثاني الثانية ان ترك الضد مما
يتوقف عليه فعل المامور به لاستحالة وجود الضدين في محل واحد فوجود احدهما يتوقف على انتفاء الاخر عقلا فالتوقف عقلي وان كان الضد
شرعيا اذ المراد بعدم ضده شرعا وقد انكر بعض المحققين فانكر كونه مقدمة وقال انه من المقارنات الاتفاقية فلو كان ترك الضد مقدمة لفعل
ضده فكون فعل الضد مقدمة لترك ضده اولى بالاذعان ولما كان منشأ توهم التوقف هو المقارنة الاتفاقية حصل ذلك الاشتباه في
المقامين مع انه ربما يومئ من المقام الثاني هو شبهة الكعبي لانه قال فحينئذ فعل المباح مقدمة لترك الحرام يعني انه لما كان ترك الحرام
لفعل المباح فتوهم ان المباح مقدمة له فكان ان ذلك باطل لانه من باب محض الاتفاق فكذا فيما نحن فيه والتحقيق ان الفرق بينهما في
الوضوح فان ترك الحرام قد يتخلف عن جميع الافعال مع وجود الصارف مع علم المكلف فلا يتوقف عليها البتة بخلاف فعل المامور به فانه
لا يمكن التخلف بادنى تامل ثم انه الظاهر انه اراد منه لزوم الدور وهو اعزب مما سابقه لان المقامين متغايران وان اراد ان ترك الضد
كما انه مقدمة لفعل الضد الاخر على ما قلت ففعل الضد الاخر علة لترك هذا الضد ففيه ان في هذا الكلام اشتباه التوقف بالاستلزام
فان ترك احد الضدين لا يتوقف على فعل الضد الاخر لجواز خلو المكلف منهما جميعا نعم فعل الضد الاخر يستلزم ترك الاخر
هنا من التوقف والظاهر ان منشأ التوهم النظر الى ان ترك الضد يتخلف غالبا عن فعل ضده فحسب من ذلك انه لا مدخلية لترك
الضد في فعل ضده وحسب ان مقدمة الشيء هي ما يتوقف عليه الفعل في نظر المكلف مع تفطنه بكونه مما يتوقف عليه اما مع وجود الصارف
عن المكلف به وعدم حصوله في الخارج فلا يتحقق واجب في الخارج حتى يتحقق توقفه ثم طرد الكلام غفلة الى حال الاشتغال
التفطن وانكر التوقف هنا ايضا وانت خبير بان علم التفطن المكلف بالتوقف لا يوجب عدم التوقف في نفس الامر حال تفطنه
المكلف ام لا وسواء اتى بالواجب ام لا فكيف يتجه الحكم بالوجوب شرعا كما هو مقتضى القول بوجوب المقدمة على ما ذكرت قلت علم الاتي
بعدم الامتثال لا يؤثر في قدرة المكلف ولا يلزم الجبر وتوهم كون الخطاب بالمقدمة حينئذ قبيحا لان مع علم الواجب لا معنى لطلب المقدمة
لانها ليست مطلوبة في نفسها ومع وجود الصارف لا يكون صدورها متوقعا بالنقض باصل الواجب او لا ويمنع امتناع الواجب ثانيا وبان التكليف
للامتحان ثالثا فاللازم على القائل بوجوب المقدمة القول بالعقاب على ترك المقدمات التي لو فعل الواجب كان موقوفا عليه والواجب
وعدم التاثير في الوجود في الخارج وفي نظر المكلف لا يضر وهذا من افضح ما يلزم القائل بوجوب المقدمة فان اجراء احكام الواجب على
تلك المقدمات اصعب شيء فمن كان عليه اداء دين مع المطالبة وكان له صارف عن ادائه يلزمه على مسحة عباداته من اول العمر الى اخره غاية
ما في الباب انه لا يترتب الثواب على ترك الضد لعدم تفطن المكلف له في صورة الامتثال بالمامور به لو قلنا بان الامتثال بالنهي انما
يكون بالكف لا بنفس ان لا تفعل وذلك مع انه غير مسلم كما سيجيء لا ينفي ترتب العقاب على فعله على القول بوجوب المقدمة الثالثة المباح
يجوز تركه خلافا للكعبي فانه قال بوجوب المباح والمنقول عنه شبهة المقصود فقد يقال ان مراده ان كل ما هو مباح عند الجمهور فهو واجب
عنده لا غيره وقد يقال ان مراده ان كل ما كان مباحا بالذات فهو واجب بالعرض وعلى اي التقديرين فالنزاع معنوي والمنقول عنه في
دليله وجهان احدهما ان ترك الحرام واجب وهو متلازم الوجود مع فعل من الافعال فكل فعل يقارنه فهو واجب لان المتلازمين في
الحكم وثانيهما انه لا يتم ترك الحرام الا باتيان فعل من الافعال وهو واجب فذلك الفعل ايضا واجب لان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب والجواب
عن الاول منع ذلك فان الممتنع هو اجتماع الضدين في محل واحد لا في المتقارنين في الوجود الا في العلة والمعلول عند بعضهم و
اما الثاني فاجيب عنه بوجوه الاول ان هذا لا يجري في المباح فقط بل يتم بالواجب وفيه انه لا يرفع الاشكال لانه يقول بكونه احد افراد

الواجب المخير والثاني يلزم كون الحرام واجبا كالشرب لفوت القتل في الواجب ح لما كالصلوة لفوت الواجب في بدنه اعتبار الجهتين والثالث
منع وجوب المقدمة والتحقيق في الجواب ان ذلك ليس بمقدمة مط اذ الصارف يكفي في ترك الحرام نعم لو تحقق فرض ما لا يمكن التخلص الا
بالاتيان بشيء فنقول بوجوبه ان قلنا بوجوب المقدمة وذلك لا يثبت الكلية المدعاة خصوصا ان قلنا بان المراد من ترك الحرام هو نفس
ان لا تفعل فانه يحصل غالبا ولا يحتاج الى شيء اصلا بل وقد يكون ح خاليا عن كل فعل ان قلنا ببقاء الاكوان وعدم احتياج الباقي
الى المؤثر وكذا ان قلنا بكون الكف امرا وجوديا ما لا يتصور فعل الحرام حتى يجب الكف عنه فح لا يكون المباح احد افراد الواجب المخير ايضا الكلية الا
ان يق بالنظر الى ما قد حققنا سابقا في مقدمات القانون السابق من ان المقدمات قد تكون غير معدودة وانه قد يقوم غير المقدمة مقام
المقدمة فان المباح احد افراد الواجب المخير ولكن قد يقوم مقامه وفي مقام ساير افراده بعض الامور الغير المقدمة في شل عدم شرط الحرام
وجود المانع فحينئذ الصارف ايضا من احد افراد الواجب المخير لو كان عن ترك الارادة بالاختيار ومن جملة ما يقوم مقام تلك الافراد لو كان مثبتا
خارجا عن الاختيار وانت خبير بان هناك حقيقة تخيير بين الامور المقدمة والغير المقدمة مسقطا لها لا انه تخيير بين المقدمات او عيني
المقدمات كما قد يتوهم مع انا لو سلمنا التخيير مط فلا يلزم من كونه احد افراد المخير بهذا المعنى ولكن ليس هذا مراد الكعبي واما ما ذكره المحقق
السابق الذكر من انه لا مدخلية للمباح في ترك الحرام اصلا ومط وانه من المقارنات الاتفاقية مط ففيه ما فيه اذ كثيرا ما نجد من انفسنا لو فقد ترك
الحرام على فعل وجودي بحيث لو لم نشتغل به لفعلنا الحرام ولا يمكن انكاره واطلنا الكلام في ابطال توهمه في ضمن ما علقناه على هذا
المقدمة الرابعة موضع النزاع ما اذا كان المامور به مضيقا والضد موسعا ولو كانا موسعين فلا نزاع واما لو كانا مضيقين
فيلاحظ ما هو الاهم وقد يفصل بان الفعلين اما كلاهما من حق الله او حق الناس او مختلفان وعلى التقادير اما معا موسعان او مضيقان
او مختلفان فمع ضيق احدهما الترجيح له مط ومع سعتهما التخيير مط واما الثاني فمع اتحاد الحقيقة التخيير مط الا اذا كان احدهما
اهم في نظر الشارع كحفظ بيضة الاسلام ومع اختلافهما فالترجيح لحق الناس الا مع الاهمية اذا تمهد هذا فنقول لكثرة النزاع في اقتضاء
الامر بالشيء النهي عن ضده بكل من المعنيين في عدده وفي كيفية الاقتضاء بالعينية او التضمن او الالتزام اللفظي والعقلي ولما كان
بعض الخلافات والاقوال في السلسلة في غاية السخافة فنقتصر الكلام في مقامين الاول ان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ترك المامور به
التزاما لا تضمنا كما توهمه بعضهم اذ المنع من الترك ليس جزء مفهوم الامر فان معنى افعل هو الطلب الحتمي الجازم ويلزمه اذا صدر من الشارع
ترتب العقاب على تركه والممنوعية عنه فالمنع عن الترك لو سلم كونه جزء معنى الوجوب لا يلزم منه كونه جزء معنى افعل كما توهم ويدل كونها لفنا
ونساجح لدلالة الصيغة على الوجوب كما مر هنا فالصيغة تدل عليه التزاما بينا بالمعنى الاخص فالقول بالعدم منقول عن السيد وبعض
العامة محتجا بان الامر قد يكون غافلا فلا يتحقق النهي وفيه ان الغفلة مط حتى اجمالا ممنوع وهو يكفي ولذلك قلنا بكون اللزوم بينا بالمعنى الاعم
مع ان القصد غير معتبر في الدلالة كما في دلالة الاشارة ولكن ذلك خارج عن محل النزاع وكما ان القول بالعينية في الضد العام قول ط
فهذا القول تفريط ولا ثمرة في هذا النزاع الثاني الحق عدم دلالة الامر بالشيء على النهي عن الضد الخاص المتضمن بشيء من الثلث
اللفظية ومن يظهر منه الالتزامية العقلية لنا انه لا دلالة لقولنا ازل النجاسة عن المسجد على لا تصل ونحوه باحد من الدلالات الثلث اما
المطابقة فظ فكذا التضمن وقد مر ما يمكن ان يبطل به بطريق الاولى واما الالتزام فاللزوم البين بالمعنى الاخص غير منتف كما هو ظاهر
ولم يدعها الخصم كما يظهر من ادلتهم الاتية واما البين بالمعنى الاعم فايضا غير موجود للدلالة لا يلزم من تصور الامر وتصور الضد والنسبة بينهما
كون الامر فاسدا مع النقلة سيبطل ما نثبته الخصم في ذلك نعم يدل عليه دلالة تبعية من قبيل دلالة الاشارة ولكن ذلك ليس مما يثمر شيئا
مع ضيقه فان ترك الضد من مقدمات المامور به وجب تركه تبعيا والوجوب التبعي لا يفيد الا ان ترك الضد مطلوب للامر تبعا بمعنى
ان المقصود بالذات هو الاتيان بالمامور به وطلب ترك الضد انما هو لاجل الوصول اليه فلا يترتب على ذلك عقاب على ارتكاب الترك بمعنى فعل



الضد فلا يثبت فساده كما مر في دلالة الاشارة واحتج المثبتون للدلالة اللفظية بان الامر الايجابي طلب فعل يذم على تركه اتفاقا ولا ذم الا
على فعل لانه المقدور وما هو ليس الا الكف او فعل ضده وايهما كان يستلزم النهي عنه اذ لا ذم بما لم ينه عنه لانه معناه وفيه منع انحصار
الذم على الفعل كما ستحققه من ان مطلق ترك الفعل ايضا متعلق بسبب القدرة على استمراره ولا يحتاج الى الكف مع ان الكف لا يتحقق في
ترك المامور به غالبا ان ضد الحليفة لوجود الاكراه في مقهوميه وان اريد به متعلق من عنان الارادة فيكفي في ذلك الكف ولا يثبت بالنهي في
الاضداد الخاصة لعدم انفكاكها عنه بهذا المعنى سلمنا لكن نقول ان هذا الاستلزام تبعي لا اصلي كما مر لا يفيد بل القدر المسلم
الكف ايضا هو ذلك الذي هو مراد القائلين عن الحكم الاصلي لا التبعي كما يظهر بترتيب الثمرات في الفقه واحتج المثبتون للاستلزام العقلي بوجوه
وربما ادعي بالاستلزام العقلي ان العقل يحكم بان مراد المتكلم ذلك اصالة لا العقل بمعنى التبعي فانه ليس من محل النزاع في شيء الاول
ان ترك الضد مما لا يتم فعل المامور به الا به فيكون واجبا فيكون فعله حراما وهو معنى النهي عنه وقد اجاب عنه بعض المحققين بمنع كون
ترك الضد من مقدمات المامور به وقد عرفت بطلانه بالا مزيد عليه والتحقيق في الجواب منع وجوب المقدمة اصالة وتسليمه تبعا وهو لا ينفع المستدل
كما تكرر في الاشارة وقد اجيب ايضا بان وجوب المقدمة توصلي والوجوب التوصلي يقتضي اختصاصه بحالة الامكان مع وجود الصارف عن فعل المامور به
لا يمكن التوصل اليه بترك الضد وفيه ما لا يخفى اذ اختيار الصارف بالاختيار لا ينافي امكان تركه واختيار الفعل والتوصل اليه بالمقدمة
كما في تكليف الكافر بالعبادة فكما انه مكلف باصل الواجب مكلف بالاتيان بما يتوصل اليه على القول بوجوب المقدمة وقد مر في المقدمة الثانية
ما ينفعك هنا وقد اجيب ايضا بان دليل القوم بوجوب المقدمة لو سلم فانما يسلم في حال ارادة الفعل واذا كان له صارف فلا يريد الفعل فلا
يلزم تكليف ما لا يطاق وخروج الواجب عن الوجوب فحينئذ يدل على الوجوب في حال امكان الارادة ولا يشترط فعليتها نعم وجوبها
ان يكون في حال الارادة فهو غير محل النزاع ويظهر ما ذكرنا ايضا من التامل في المقدمة الثانية الثاني ان فعل الضد يستلزم ترك
المامور المحرم والمستلزم للمحرم محرم وقد اجيب بان الاستلزام ان اريد به محض المقارنة في الوجود وعدم الانفكاك في الوجود الخارجي فمنع
الكبرى والا لثبت قول الكعبي بانتفاء فعل المباح وان اريد به كونه من جملة مقدماته وان لم يكن سببا وعلة ففيه ايضا منع الكبرى على الصغرى
ايضا وان اريد علية فعل الضد لترك المامور به او كونهما معلولين لعلة ثالثة فهو وان كان يستلزم ذلك لاستبعاد حرمة المعلول
من دون العلة كوجوب المسبب من دون السبب ولان انتفاء التحريم في احد المعلولين يستدعي انتفائه في العلة فيختص المعلول
اللاحق الذي هو المحرم بالتحريم من دون علته ولكنهما ممنوعان فيما نحن فيه اذ العلة في ترك المامور به انما هو الصارف وهو
عدم الارادة فهو المانع ابدا سيما بملاحظة انه مقدم على فعل الضد طبعا الا ان يجبر على الضد كان الصارف منتفيا
هو خارج عن محل النزاع لسقوط التكليف فليس فعل الضد علة ولا هو مع ترك المامور به معلولا لعلة ثالثة اذ ما يتصور كونه علة
لهما هو الصارف عن المامور به وهو ليس علة لفعل الضد بل قد يكون من مقدماته اقول الظاهر ان مراد المجيب من العلة هو السبب الحقيقي ان
ما ذكره ايضا لا يستلزم التحريم لو ثبت فكيف ولم يثبت فانك قد عرفت ان وجوب المسبب لا يدل على وجوب السبب فكذا الكلام في علة الحرام بل
الظاهر انه كذلك لو اراد من العلة العلة التامة ايضا وكذلك اذا كانا معلولين لعلة واحدة وانتفاء التحريم في معلول انما يقتضي عدم تحريم علته
من حيث انها علة فلا يلزم عدم حرمتها مط فيكون حراما بالنسبة الى المعلول الاخر وبالجملة لا دليل على كون علة الحرام حراما فان ذ
اما من جهة كونها مقدمة للحرام فيدل على حرمتها النهي عن ترك الواجب وفيه ان توقف تحقق ترك الواجب عليها ممنوع ولو سلمنا الكلي الخطاب
تبعي لا توصلي عقلي وقد تقدم انه لا يثبت التحريم المقصود نظير وجوب المقدمة واما من جهة استفادة ذلك من ساير احكام الشرع وتتبع موارده
فانا لم نقف على ما يفيد ذلك بل المستفاد من تتبعها خلافه ويشهد الى ذلك ملاحظة فتوى الفقهاء بكراهة صنايع منجرة الى الحرام واما في
حكم العقل ومحاكاة بذلك فهو ايضا تم لان العقل لا يستحيل كون الشيء حراما من دون علته بل لا يستبعد فلا مانع من الحكم بحرمة الزنا مع حلية اكل الطعام الذي

يجب الفورية عليه الآن باب التكليف التبعي الثالث لو لم يحرم الضد وتلبس به كالصلوة بالنسبة الى ازالة النجاسة مثلا فان بقي الخطاب
بالازالة لزم التكليف بالمحال والا خرج الواجب المضيق عن وجوبه وقد اجيب بان الاوامر الدالة على وجوب الازالة ونحوها فورا مخصوصة بما لم
يكن المكلف متلبسا بواجب اولى وفيه انه يجاب باختيار الشق الاول وتسليم جواز هذا التكليف لكون المكلف هو الباعث عليه فيعاقب بترك الازالة
ويحكم بصحة الصلوة ولا منافاة    الاول ان بعض المحققين ذكر ادلة المثبتين والنافين وضعفها ثم قال لو ابدل النهي عن الضد
الخاص بعدم الامر به فيبطل لكان اقرب حاصله ان الامر بالشيء وان لم يقتض النهي عن ضده لكنه يقتضي عدم الامر بالضد اقتضاء عقليا لاستحالة
الامر بالمتضادين في وقت واحد فاذا لم يكن الضد مامورا به فيبطل لان الصحة انما هو مقتضى الامر وبدونه يبطل فان الاصل عدم الصحة وفيه اولا
ان ذلك على تسليم صحته انما يتم في العبادات واما في المعاملات فلا يتم مطلقا وثانيا منع اقتضائه عدم الامر اذ الذي يقتضيه الامر بالشيء عدم الامر بالضد
اذا كان مضيقا واما اذا كان موسعا كما هو المفروض فلا اذ لا استحالة في اجتماع الامر المضيق والامر الموسع فان معنى الموسع انه يجب ان يفعل في مجموع
ذلك الوقت بحيث لو فعله في اي جزء منه امتثل ولم يتعين عليه الاتيان في ان معين من اناته وهذا نظير ما سيجيء تحقيقه من جواز اجتماع الامر والنهي
في الشيء الواحد مع تعدد الجهة فان ذلك من سوء اختيار المكلف كما اذا اختار المكلف ايقاع مطلق الصلوة في خصوص الدار الغصبي الثاني ان
النزاع في ان النهي عن الشيء هل هو امر بضده ام لا بعينه هو النزاع في الامر في ادعاء العينية والاستلزام ويمكن استنباط الادلة بملاحظة
ما سبق والحق عدم الاقتضاء ولو دل دليل على الامر بضده ما بخلاف الامر فانه يقتضي النهي عن جميع الاضداد والامر الندبي ايضا فيه قولان وقد
يدل على النهي عن الضد بان يقال ضد جميع المباحات مكروه لاستحباب استغراق الوقت بالمندوبات ثم والحق عدم الدلالة فيه ايضا ويظهر من ذلك
الكلام في المكروه وضده ايضا    لا خلاف في ورود الامر بواحد من امرين او امور على سبيل التخيير ظاهرا واختلفوا في المامور به [illegible]
اختلفوا في المامور به فذهب اصحابنا وجماعة المعتزلة الى انه كل واحد منها على البدل فلا يجب الجميع ولا يجوز الاخلال بالجميع وايهما فعل كان
في نفسه الا ان يكون بدلا عما هو واجب فذهب الاشاعرة الى انه احدها لا بعينه وهناك اقوال اخر شاذة منها انه هو الجميع يسقط بفعل البعض
ومنها انه معين عند الله ولكن يسقط به وبالاخر وهي الاخرى المعتزلة ومنها ما يبرئ كل من الفريقين [illegible] الى الاخر وهو انه ما يفعله المكلف
ويختاره فهو الواجب عند الله نعم فيختلف باختلاف المكلفين وكلها باطلة بما لغير الاجماع والاعتبار فابقى الاقوال القولان الاولان ولكن لا يشكل
تحقق معنى التخيير على مذهب الاشاعرة من جهة ان الكلي لا تعدد فيه ولا تخيير فيه والا لزم التخيير بين فعل الواجب وعدمه ويندفع بان المراد التخيير
في افراده في [illegible] ويشكل هذا بالواجبات العينية فانها ايضا كليات تخيير في افرادها ويمكن دفعه بان الكلي في المخير جعل من [illegible]
الافراد تابع لها في الوجود كاحد الابدال بخلافه في العينيات فانه متاصل ومقدم للافراد سابق عليها طبعا وقد يجتمع الاعتباران كالكفارة بالنسبة
الى الخصال فالخطاب بالكفارة عيني يستتبع التخيير في افرادها والخطاب بالخصال تخييري وسبق الكلام في ثمرة النزاع بين الفريقين وربما قيل
ان النزاع لفظي وليس كذلك ولكنه قليل الفائدة في الفقه ومما يمكن ان يكون ثمرة انه اذا نذر ان ياتي بثلثة واجبات شرعية تعلق الوجوب من الشارع
بها بنفسها فيبرء نذره بالاتيان بخصال الكفارة الثلث على الاول بخلاف مذهب الاشاعرة فان الخطاب لم يتعلق بالخصال بل بالمفهوم الكلي
المنتزع منها واما الدليل على المذهبين فالاولون يتمسكون بالتبادر من قوله فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم
او كسوتهم او تحرير رقبة فان الظاهر منه ايجاب الطعام والكسوة او التحرير على البدلية والاشاعرة يقولون كلمة او لاحد الشيئين او الاشياء واذا جاز
تعلق الامر بواحد منهم كما هو محقق ومستقيم والنص دل عليه بظاهره يجب العمل بظاهره بمقتضى ظاهره ولكل وجه ولما كان اصل هذا البحث قليل
الفائدة فيقتصر على ذلك ولا نطيل الكلام بالكلام في ساير الاقوال وعليها وقد اطنبنا الكلام في تعليقاتنا على التهذيب فليطلب ثمة وفي ان
المكلف بالواجبات العينية ايضا مخير في اتيانها في ضمن اي فرد شاء وهذا التخيير عقلي فاعلم ان الافراد قد يكون بعضها ازيد من بعض
في الامتثال بالامر بالتصدق يمكن بدرهم وبدينار وبمطلق الذكر في الركعتين الاخيرتين على القول به يحصل بتسبيحة وبالاكثر وهكذا

وكذا الواجبات





وكذا الواجبات التخييرية فقد يكون متفقة في الحقيقة ومختلفة في الزيادة والنقصان كالقصر والاتمام في المواطن الاربعة والاربعين والخمسين في بعض
منزوحات البئر والستة والخمسة في ضرب التاديب فاختلفوا في اتصاف الزائد بالوجوب على اقوال اظهرها ثالثها وهو انه ان كان حصول الزائد تدريجيا
بحيث يوجد الناقص قبل الزائد كالتسبيح في الاوليين والاربعين في الثاني فالمتصف بالوجوب هو الاول لانه يحصل الطبيعة في الاول
وبه يحصل الامتثال ويحصل احد الافراد في الثاني وان لم يكن كذلك فواجب كله لكونه فردا من الواجب نعم اختياره مستحب لكونه اكمل الافراد فيكون ثوابه
ازيد ههنا هو دليل من اطلق الوجوب فغفل عن صورة التدريج واما القائل باستحباب الزائد مطلقا بانه يجوز تركه لا الى بدل فلا يجب وفيه ان الاول
بدل عن المجموع وعلى ما ذكره تكرار المسح فيمن يمسح بثلث اصابع اذا قصد كون الاثنين مستحبا والواحد واجبا وعلى ما ذكرنا فالواجب واحد وهو اكمل
افراده ويمكن جعل التمام بحيثية مخالفة للقصر فلا يكون تخييرا بين مجرد الزائد والناقص لذلك لا يجوز الاكتفاء بالركعتين اذا نوى التمام اولا
في الامثلة والامكنة ولا تغفل    لا خلاف في جواز الامر بالشيء في وقت يساويه كصوم رمضان كما لا اشكال في عدم جواز الامر بشيء في وقت ينقص
عنه للزوم المحال والخلاف في اداء جميع الصلوة المدرك ركعته منها في الوقت اصطلاح ومن جعل الشارع لنص الصحيح المستفيض من ادرك ركعة من الوقت
فقد ادرك الوقت جميعا فيكون ذلك شرعا بمنزلة ادراك الوقت جميعا ويتفرع عليه كونه مؤديا للجميع ويضعف كونه قاضيا مطلقا او لما وقع خارج الوقت كما صرح
به في تمهيد القواعد واختلفوا في جواز الامر بشيء في وقت يزيد عليه ويطلق عليه الواجب الموسع والحق وقوعه وفاقا لاكثر المحققين لامكانه عقلا
ووقوعه شرعا اما جوازه عقلا فانه لا مانع منه الا ما تخيله الخصم من لزوم ترك الواجب وهو باطل جزما لانه يلزم لو تركه في جميع الوقت كما انه يجوز تخيير
الشارع بين افراد مختلفة الحقايق متماثلة بخصوصيات اجزاء الوقت ونظير ذلك التوسعة في المكان كوقوف عرفات وغيرها واما وقوعه فللامر بصلوة
الظهر وصلوة الزلزلة لا يوجب تعينهما فلا التطبيق اول جزء من الفعل باول جزء من الوقت والفراغ عند اخر جزء منه [illegible] اجماعا وغير ممكن عادة في الاغلب وكذا التكرار
الى انقضاء الوقت لا مرجح لاحدها فالاجزاء على التوقيت اي ما ذكرنا جائز عقلا وهو التخيير بين الايقاعات الممكنة في اجزاء ذلك الوقت
والخصم لما احال التوسع للزوم خروج الواجب عن الوجوب فيلزم منه التخيير [illegible] ان هذه الادلة فتفرقوا على مذاهب فذهب بعض الشافعية الى
اختصاص الفعل باول الوقت ونقل ذلك عن قدماء الحنفية ابن عقيل بل نقلهما العقاب على التاخير وصيرورته قضاء والظاهر ان مرادهم بالعقاب هو اذا
رأسا لا بمعنى كون العقاب على الترك في الجميع لكي يرتفع النزاع بل بمعنى العقاب على الترك في الاول لكنهم يقولون بالعفو حتما بعد فعله ثانيا ولا كذلك
المضيقات فانه لا عفو حتما فيها فالتوسعة في وقت احتجوا بانه لو لم يكن الوقت هو الاول لجاز كونه قبل الوقت وهو باطل كما في الصلوة قبل الزوال وفيه انه
انما يتم في مقابل من خصه بالاخر ان بطلان التالي على قوله ايضا ممنوع للنقض بتقديم الزكوة نقلا وتقديم غسل الجمعة يوم الخميس لمن يخاف فقد [illegible] عن ذلك
وذهب بعض الحنفية الى اختصاصه بالاخر محتجا بلزوم المعصية في التاخير لولاه وهو منفي بالاجماع وفيه ان الاجماع انما وقع على بطلان المعصية ومع حصول
العفو فلا يفيد كما ورد ان اول الوقت رضوان الله واخره عفو الله وتحصل الفائدة قيل انه لو عجل فان ادرك اخر الوقت ظهر كونه واجبا والا فهو نفل لكنه قد يسقط
الفرض لعلهم ارادوا ان الوجوب مشروط بادراك جميع الوقت وهو في غاية الوهن بعدما بيناه وقد ذكروا في تقريره وجوابه وجوها ذكرناها في حواشي
التهذيب لا فائدة في ذكرها وعلى ما اخترناه يكون من باب التخيير في الايقاعات فهل يجب في كل من الترك في الاول بدلية العزم عليه ثانيا حتى يتضيق الوقت
فيتعين الواجب عليه او لا قولان اظهرهما العدم لعدم الدليل وعدم دلالة الامر عليه باحدى الدلالات الثلث واما ساير الادلة فدخول مثل انه لا بد من
البدل المبدل والفعل واحد والعزم متعدد [illegible] لزوم تساويهما في الحكم والفعل مسقط للتكليف دون العزم وفيهما معا ان المبدل منه هو
الايقاعات الى ان يضيق فيتعين مثل هذا القطع بان الامتثال بالفعل انما يحصل من غير جهة البدلية وفيه ان ثبوت البدلية لا يقتضي قصد الفعل
من جهتها وقد يجاب ايضا بان البدل هنا تابع مسبب عن ترك مبدله كالتيمم بدل الوضوء وخصال الكفارة على القول بالترتيب وتحصيل الظن بوقوع
الكفارة عند تركه فاطلاق البدل عليها اصطلاح وجهة البدلية لا يعتبر في مثل ذلك احتجوا بانه لو جاز الترك بلا بدل لما انفصل عن المندوب وفيه انه
لا كلام لنا في الفرد الاخير اما في الباقي فالبدل متحقق وهو كل واحد من الجزئيات المتمايزة بالوقت وبلزوم خلو الترك عن بدلهما اذا مات

فجاة ولا اثم بجواز التاخير وفيه ان الواجب ما يستحق من تركه العقاب في الجملة ويصدق عليه انه لو لم يفعل ولا سائر الافراد مع ظن الموت او مع فرض
بقائه الى اخر الوقت لاستحق العقاب يعني انه يجوز التاخير مع ظن السلامة فالموت فجاة مع عدم التقصير لا يخرجه عن الوجوب [illegible] لزم تساويه
في الوقت قبله فيخرج عن الوجوب وفيه ان تركه في الوقت ليس بدون البدل بل هو [illegible] الاخر من جنسه بخلاف ما قبل الوقت [illegible] حكم قضاء
الكفارة بسقوط كل بفعل الاخر وحصول العصيان بتركهما وفيه ان سقوط كل بفعل الاخر بمجرده لا يستلزم الوجوب ان اريد به مجرد الرخصة في الترك
وان اريد حصول العصيان ايضا بتركهما فهو اول الكلام فانما الكلام انما قبل تضيق الوقت مع ان كون الرخصة في الترك لاجل اختيار العزم
الاخر اول الكلام ومع تسليم وجوب العزم فنقول انه ليس من جهة انه بدل الفعل بل لان غير الغافل يجب عليه العزم على الواجبات اجمالا او تفصيلا
حين تشعرها كالعزم على احكام [illegible] المؤمن ولا اختصاص له بالواجب الموسع ولا بما بعد الوقت بل يجب لو قبل عشرين سنة فوجوب العزم ليس
جهة انه بدل الواجب ولكن لما كان العزم على الفعل بعده [illegible] مشتغلا [illegible] بعد الفعل انه كان احد الواجبين التخييريين و[illegible] الاخر [illegible]
يتامل في اصل وجوبه ايضا لان غاية الامر انه يجب على المؤمن ان لا يعزم على الترك حين الالتفات واما وجوب العزم على الفعل ففيه اشكال [illegible]
بينهما كما توهم لثبوت الواسطة [illegible] ما قيل انه لو وجب العزم فيلزم انضمام بدل اخر في بعض الاحيان مثل العزم على صوم رمضان او [illegible]
[illegible] ولم يقل به احد تتميم التوسعة في الوقت اما بحدود كالظهر [illegible] والعمر كالحج وصلوة الزلزلة والنذر
المطلق ويتضيق الاول بتضيق وقته او بظن الموت والثاني بظن الموت مثل ظن الموت الظن بعدم التمكن فيعصي من عليه الواجب
بالتاخير اتفاقا لان اليقين بالبراءة لا يحصل الا بذلك وتحصيله واجب عند اشتغال الذمة يقينا والمراد باليقين هو افقه الامر ولا
لان براءة الذمة لا يحصل بالاتيان فيما بعد لو ظهر بطلان الظن فافهم ذلك ثم لو ظهر بطلان الظن فالظاهر بقاء المعصية لانه مكلف بالعمل
بالظن [illegible] عاصيا كما لو وطئ امراته بظنه الاجنبية وشرب الخل بظنه الخمر [illegible] فلا ريب في العصيان انما الاشكال
في انه قضاء او اداء الاشهر الاقوى الثاني لانه وقع في وقته وقيل انه قضاء لو وقع بعد الوقت بحسب ظنه وضعفه ظاهر واما ظان السلامة
الذي فاجاه الموت فلا عصيان عليه بالتاخير وقيل بالعصيان فيما وقته العمر [illegible] عن الوجوب [illegible] بخلاف الموقت فانه يجوز التاخير
الى تضيق الوقت وتعين الوجوب وهو تحكم [illegible] فان ذلك يرد في المحدود لو ظن السلامة الى اخر الوقت مع ان غير المحدود ايضا يتضيق بظن
عند ظن الموت تذنيب ومما يتفرع على توسيع الوقت التخيير فيه التخيير في الاجزاء [illegible] الاشارة فلا يمكن التمسك باستصحاب ما يلزم
المكلف في اول الوقت [illegible] لان المكلف في اول الظهر انما هو مكلف بمطلق صلوة الظهر فعلى القول باعتبار حال الوجوب في مسئلة القصر
في السفر لا يمكن التمسك باستصحاب وجوب التمام اول الوقت لان المكلف مخير في اول الوقت باداء مطلق الظهر في اي جزء من الاجزاء و[illegible]
الحالة في الاجزاء في نفس الامر بالقصر والاتمام والصلوة بالتيمم والغسل والوضوء وصلوة الخوف وصلوة المريض وغير ذلك [illegible] المكلف
في [illegible] في هذه [illegible] في [illegible] فافهم ذلك واضبطه وان شئت تقريرا اوضح فاعتبر الاشارة من [illegible] ما دل على توسيع
الظهر ما دل على اباحة سفر [illegible] مثلا كما يستفاد في الحمل ما لا ينبغي قانون الواجب الكفائي ما قصد منه غرض يحصل بفعل البعض ولا يتعلق
الغرض بحصوله من كل واحد من المكلفين او بعض معين منهم كضابط [illegible] ولا ريب في جوازه عقلا ووقوعه شرعا كالجهاد المقصود منه حفظ
الاسلام واذلال الكفار وصلوة الميت المقصود منها احترام الميت والحق انه واجب على الجميع يسقط بفعل البعض لا كما قيل بتعلقه
بالمجموع من حيث المجموع ولا كما قيل بتعلقه بالبعض الغير المعين لنا انهم لو تركوه اجمع لذموا بالترك واستحقوا العقاب جميعا باتفاق
الخصم وهو معنى الوجوب اما السقوط بفعل البعض فاجماعي حجة القول الثاني انه لو تعين على كل واحد كان اسقاطه من الباقين دفعا
للطلب بعد تحققه فيكون نسخا فيفتقر الى خطاب جديد لان الخطاب في النسخ فلا يسقط بخلافه على الجميع من حيث هو فانه لا يستلزم الايجاب
على كل واحد ويكون التاثيم للجميع بالذات ولكل واحد بالعرض واجيب بان سقوط الامر قبل الاداء قد يكون بغير النسخ كانتفاء علة





الوجوب كاحترام الميت مثلا فانه يحصل بفعل البعض ولهذا يضاف السقوط الى فعل البعض وبان الوجوب لم يتعلق بكل واحد فكيف يتخيل منهم الوجوب في
حجة الاخرين وجوه الاول انه لو وجب على الكل لما سقط بفعل البعض وفيه انه استبعاد محض ومثله يجري في الواجبات العينية ايضا كاسقاط دين
رجل باداء متبرع عنه الثاني انه كما يجوز الامر بواحد مبهم اتفاقا يجوز الامر بعض مبهم وفيه انه قياس مع الفارق لانكم تقولون بتاثيم الكل على تقدير
البعض المبهم فيما نحن فيه بخلاف الامر بواحد مبهم فان التاثيم ليس الا على ترك الواحد بل التاثيم للكل حين ترك الكل دليل على الوجوب على الكل ولا يعني
لعقاب شخص بترك شخص اخر فثمرة النزاع انما هو في اتصاف كل واحد منها بالوجوب وعدمه اذا اشتغل الكل ويتفرع عليه ثمرات الثالث قوله تعالى
فلولا نفر من كل فرقة الاية فان التهديد والتهديد على طائفة منكم بهذه وايجابه المراد بيانه ما يسقط الوجوب جمعا بين الادلة مع ان اشتغال الكل
لاخلال النظام والعسر والحرج كان الشروع واجب فالاتمام ايضا واجب فالسقوط انما هو بعد التفقه ثم ان الواجب الكفائي لا يسقط الا مع العلم
بفعل الاخر وهل يعتبر الظن الشرعي مثل شهادة العدلين ونحوها فيه قولان الاقرب الاعتبار والظاهر ان مجرد العلم بحصول الفعل لم يكون كافيا
حملا للفعل على الصحة يقتضي الادلة القاطعة فلا يعتبر العدالة وتمام هذا الكلام في الفروع قانون اختلفوا في ان الامر المتعلق بالكلي ظاهر اهل الطلب
بنفس الماهية الكلية او الجزئي المطابق للماهية الممكن الحصول صرح بعضهم بوصفه بالحقيقي ايضا لانه هو الموجود في الاعيان والاقرب الاول للتبادر
عرفا ولان الاوامر ماخوذة من المصادر الخالية عن اللام والتنوين وهي حقيقة في الماهية لا بشرط شيء ونقل فيه السكاكي اجماع اهل العربية ودلالة
الماهية لا الطلب في تلك الهيئة مع ان الاصل عدم الزيادة والثاني من يدعي ان المطلوب هذا الفرد ايضا لا ينكر ذلك بحسب اللفظ والعرف ولكنه
يدعي ذلك بثبوت القرينة على خلافه وقد يتوهم لا ينكرون ذلك ولا ينبغي من الموارد مثل انهم يقولون في بحث افادة الامر المرة او التكرار او الفور عدمه
عموما ان الامر لا يقتضي الا طلب الماهية فلعل المراد ان حقيقة اللفظ ان كان يقتضي ذلك الا ان العقل يحكم بان المراد هنا هو الفرد لان المطلوب
الشارع هو ما يمكن وجوده ويستحيل طلب من الشارع للزوم التكليف بالمحال والماهية مما لا وجود لها في الاعيان فثبت ان المطلوب هو الفرد وجوابه ان
المستحيل وجوده في الخارج هو الطبيعة بشرط ان لا يكون مع شيء لتشخص واما هي لا بشرط شيء فيمكن وجودها بايجاد الفرد والممكن بالواسطة ممكن فيجوز
التكليف به ويكون الفرد من مقدمات حصولها فيجب من باب المقدمة وذلك لا يستلزم نفي مطلوبية الطبيعة فان قلت النزاع في هذا الاصل متفرع على
النزاع في وجود الكلي الطبيعي وعدمه وما ذكرته انما يتم على تقدير تسليم وجوده ولعل الخصم لا يسلم ذلك قلت اولا ان ما حققه المحققون هو وجوده
وان وجوده عين وجود الافراد ويبقوه في محله وثانيا ان المقام يتم بدون ذلك ايضا فان منكر وجود الكلي الطبيعي لا ينكر ان العقل
من الافراد صورا كلية مختلفة تارة من ذواتها واخرى من العوارض المكتنفة بها بحسب استعدادات مختلفة واعتبارات شتى كما حقق في محله ولم
يكن تلك الصور وجود الا في العقل وتلك الصور هو الكلي الطبيعي على مذاق هؤلاء ولا ريب انه لا نزاع في اتحاد الفرد لصدقها عليه عرفا وعدمه في الخارج
انما يظهر بعد التدقيق الفلسفي واما اهل العرف فلا يفهمون ذلك ولا يفرقون بين ما كان وجوده متاصلا ومحققا او بالاضافة والاعتبار
من الارادة مطلوب الامر هذه الطبيعة المطلقة لا بشرط على الامر استحالة تحققها في نفس الامر الا بايجاد الفرد ولا يضر فهم مع القدرة عليه بالواسطة
ويكفي في امتثالهم ذلك فتو لا الامر لا نزاع الا بالاتيان وان كان امرا اعتباريا وحاصل المرام ان اهل العرف يفهمون من ذلك ان الخصوصيات
المعينة للامر مطلوبة في الامتثال ويكفي تحقق هذا المفهوم في الخارج على اي نحو يكون ولكن اعتقادهم بتحققه في الخارج فاسد في نفس الامر
ولا يضر فساد هذا الاعتقاد في حصول الامتثال نعم هذا النزاع يثمر في المسائل الحكمية على انا نقول غاية ما دل عليه دليلكم ان المطلوب
ان يكون هو الفرد واما تعينه وتشخصه وارادة فرد معين فلم يدل عليه دليل عقلي من اللفظ ولا من العقل ولا ريب انه فرد ما من الطبيعة ايضا كلي
ولا تحقق له في الخارج على هذا الحكم وارادة فرد خاص تحكم بحت فان قلت انا نريد ان فرد ما هنا للافراد بمعنى ان المطلوب كل واحد من الجزئيات المعينة
المتشخصة على سبيل التخيير فيتعلق الطلب بكل واحد منها على سبيل التخيير وليس ذلك من باب التعلق بالكلي قلت قد عرفت الفرق بين
الواجب التخييري والعيني وان تخيير المكلف في افراد الواجب العيني ليس من باب الوجوب التخييري الا لما بقي بينهما فرق ثم ما ادعى ان الواجب

على القول المشهور ... انما نحن فيه ... الشواهد على ان المطلق شيء واحد وان التخيير بين الافراد انما هو من باب حكم العقل
بجهة وجوب المقدمة او من باب خطاب الشارع ايضا بخطاب تبعي الا ان يكون خطابا مستقلا كما هو مقتضى قول الخصم فانه يقول ان مطلوب الشارع في الامر
المطلق بالكلي هو تخييرا بالاصالة ونحن نقول بان وجوب المقدمة بمقتضى الرخصة في اتيانها باي فرد شاء تبعا للخطاب بالكلي وايضا الافراد في الواقع
التخيير لبيان تكون منظورة بالذات ومفصلة والمطلوب هنا التخيير في اتيان هذه الطبيعة في ضمن اي فرد شاء فالتخيير بينها ليس من حيث انها اشياء
متاصلة بذاتها بل من حيث انها مصاديق لهذا المفهوم فيقول الكلام في وجوبها الى تحصيل الامتثال بايجاده وتحصيله في الخارج ولو في نظر اهل العرف
يلزمهم كون اكثر خطابات الشرع مجازا فان قلت على ما ذكرت من كفاية مطلق اتحاد الكلي مع الفرد فيصح اطلاق الكلي وارادة الفرد حقيقة ولو كان
الاتحاد غير واقع في نفس الامر والمجاز قلت فرق بين قولنا اعتق رجلا وانا رجل وسلم ارى الى الرجل لا المرأة والمسلم فكون الكلي حقيقة في الفرد
الصورة الاولى وفي الثانية اشكال فان المراد منه شخص خاص وانما علق الحكم على المطلق اولا ليسري الى الفرد والمطوي في ضمير المتكلم انما هو الرجل الخاص
مثل قوله تعالى وجاء رجل من اقصى المدينة فلم يعلق الحكم اولا على الفرد الخاص ولم يقصد من اللفظ الا الشخص بعينه وبذلك يكون اجراء في نحو الحقيقة
ايضا واما الثالثة فلا التفات فيه الى الفرد لا بالذات ولا ثانيا وبالعرض لكن لما لم يكن الامتثال الا بالفرد وجب الاتيان بالفرد ولا ريب ان الاول ابين قيل
ولا ريب ان ارادة الفرد من ذلك مجاز واما ما قيل من ان الخلاف في هذا الاصل انما نشأ من عدم التمييز بين الماهية لا بشرط وبينها بشرط لا وحمل كلام
ارادة الثاني ... **تنبيه** اعلم ان صيغة الامر مثل اضرب لها اعتبارات ثلث بملاحظة الكلية والجزئية بالنسبة اليها الاول
كونها كليا بالنسبة الى الزمان فعلى القول بكونه حقيقة فيه فاستعماله في كل احد من الوجوب ... استعمالها في افرادها الثاني ملاحظتها بالنسبة الى افراد
والثالث ملاحظتها بالنسبة الى المخاطب بها وهذه المواضع مغايرة بالذات وبالحكم ووضعها بالنسبة الى الثالث من قبيل الوضع ... لا الافراد
في استعمالها في الافراد على ما هو التحقيق في وضع الافعال والحروف اما الاولان فقد عرفت حكم الثاني منهما هنا مفصلا والوضع هنا وضع المشتقات
والملحوظ فيه هو المادة واما الاول فالظاهر انه من باب جاء رجل من اقصى المدينة وكونه حقيقة انما هو لاجل التعليق بالطبيعة والظاهر
الوضع فيه ايضا كما تقدم وانما هو يتعلق بالهيئة لا بالمادة لكن مع قطع النظر عن النسبة الى الفاعل وقد اشتبه الامر على بعض ...
من حيث كيفية الطلب ... بالنسبة الى ملاحظة النسبة الى الفاعل انظر تمام الكلام **قانون** الحق ...
شرطه ... ان المشروط اعني ما يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده ... بتنصيص الامر
مثل قوله ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا ويجب الصيام على كل من كان حاضرا او نحو ذلك او يعلم بحكم العقل مثل توقف
الواجب على التمكن منه فيتوقف عليه وجوبه ايضا لئلا يلزم تكليف ما لا يطاق ومعنى الشرطية اي التعليق على ما يفهم منه هنا ما لا
على العالم بالعواقب لا يحسن الشرط منه على ظاهره فان ظاهره ... بالوقوع ... في العلم فيحمل الاشتراط الى الحكمين مطلقين بالنسبة
بالنسبة الى الواجد وسلبي بالنسبة الى الفاقد نعم اشتراطه انما هو بالنسبة الى المكلفين الجاهلين ... لعمومات الشاملة
لكل المكلفين منها ما يحصل العلم بكونها مطلقا وهو اذا جمع المكلف جميع الشرائط العقلية والشرعية ومضى من الوقت مقدار ...
من ادائه فيه ومنها ما يحصل العلم بكونها مشروطا بالنسبة الى الشرع ... كالفرض السابق في اول الوقت ... صادق ... الى التمام
ما يحصل الظن بالاطلاق بالنسبة اليهما كالصحيح السليم الذي يظن بقاءه الى ان يتم الواجب ... هذا الظن يجب الاقدام على
بعد ... قبل الدخول ... فيما يتوقف عليه كالحج عن البلاد النائية وهذا مما لا ريب فيه بل لا يمكن ... التكاليف الشرعية الا بذلك
سيما في المضيقات ومدار ارسال الرسل وانزال الكتب وشرع الشرائع بل مدار نظام عالم ... على ذلك ...
يجب التعبد به والقول بان التكليف يجري بالنسبة الى اجزاء المكلف به فهو مع انه ... بالنسبة الى ... المقصود من اللفظ
كما ذكرنا في مقدمة الواجب ... العلم قبل حصول ذلك الجزء وبعد تحققه يخرج عن المتنازع مع ان الكلام في نفس التكليفات لا اجزائها

والابتلا



والمراد بالشرط في محل النزاع هو شرط الوجوب سواء كان شرطا للوقوع ايضا كالقدرة والتمكن من المقدمات العقلية المحضة وعدم السفر وعدم
الحيض للصوم فيما جعله الشارع شرطا للوقوع ايضا كبلوغ النصاب من الزراعة في الزكوة واما جعل ارادة المكلف من ذلك فهو كما ترى
الاعلى من هذه الجهة وبالجملة الكلام فيما كان مقدمة للوقوع فقط كالطهارة بالنسبة الى الصلوة لانه يجب تحصيله كالواجب فلا يلزم من امر الامر
مع علم انتفائه ... الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار واذا تقرر هذا فنقول ان ههنا مقامين من الكلام الاول انه
هل يجوز توجيه الامر الى المكلف الفاقد للشرط مع علم الامر بانتفائه وان لم يكن المراد نفس الفعل المامور به بل كان المراد مصلحة اخرى حاصلة
الامر مثل العزم على الفعل وتوطين النفس على الامتثال والابتلاء والامتحان ام لا والثاني انه هل يجوز ارادة نفس المامور به مع العلم بعدم
الشرط والظاهر ان كليهما مما وقع النزاع فيه لكن المتداول في السنة الاصوليين المعنون في تفريعاتهم هو النزاع الثاني وقد اختلط
على كثير منهم كما يظهر من استدلالاتهم والحق في الاول الجواز ولا يحضرني الان كلام ممن تكلم في ذلك الا العميدي في شرح التهذيب حيث قال انه
غير جائز لما يتضمن من الاغراء بالجهل لما يستلزم من اعتقاد المامور ارادة الامر الفعل المامور به ... من صاحب المعالم ...
انه لا قبح في ذلك اما اولا فلما بيناه انه قل ما يحصل العلم للمامور بكونه مكلفا باصل الفعل لاحتمال انتفاء شرط التمكن بل المدار على الظن
يستلزم الاعتقاد الجازم ولا يفيد الظن مع ... كما هو المشاهد في العمومات الشاملة لقاطبة المكلفين مع ان كثيرا منهم لا يتمكن عن
الاتمام والا لانتفى الواجب المشروط غالبا غاية الامر كون ذلك الاستعمال مجازا ... وتاخيرها انما يقبح اذا كان عن وقت الحاجة
واما عن وقت الخطاب فلا قبح كما سيجيء تحقيقه واما ثانيا فلانه يستلزم نفي النسخ المجمع عليه ظاهرا فان ظاهر الحكم التابيد على القول بجوازه
حضور وقت العمل فالملازمة ظاهرة فالحاصل ان الامر حقيقة في طلب نفس الفعل ومجاز في طلب العزم والتوطين عليه ... الامتحان وغيره
وانكشاف عدم الشرط قرينة على ذلك متاخرة عن الخطاب وما قيل من ان الامتحان لا يصح في حقه تعالى لانه عالم بالعواقب ففيه ما لا يخفى اذ ليس
فائدة الامتحان منحصرة في العلم للامر بل قد يكون للغير وللمكلف ولاتمام الحجة كما لا يخفى وبما ذكرنا يعلم الجواب عما يتوهم في هذا المقام ايضا بل
الامر بما ذكرنا لما دل الامر على وجوب المقدمة ولا النهي عن ضده ولا على كون المامور به حسنا فان دلالته على المذكورات انما هي من خواص
الصيغة فلا يخرج منها الا بالقرينة على المجاز ومجرد الاستعمال لا يوجب الحقيقة حتى يحصل الاشتراك الموجب للاجمال المانع عن الدلالة ...
ارادة المذكورات في بعض الاحيان لا يلزم عدم دلالة اللفظ من حيث هو واما المقام الثاني فذهب اصحابنا الى عدم الجواز وجمهور العامة على الجواز
وربما افرط بعضهم فجوزه مع علم المامور بانتفاء الشرط ايضا لنا انه تكليف بما لا يطاق فان المراد بالشرط ما يتوقف عليه الفعل عقلا او شرعا واما فيما انتفى
ما جعله الشارع شرطا للوجوب والوقوع معا كعدم السفر والحيض ونحوهما فلانه ... في السفر ومنه في حال الحيض فبعد اختيار السفر مع الصوم
فلا يجوز فعله فيمتنع شرعا فكذا يحرم في حال الحيض فيمتنع فعله شرعا فتكليفه بالوجوب والحرمة معا مع اتحاد الجهة ممتنع كما سيجيء ولا فرق
بين الممتنع بالذات والممتنع بالغير في قبح التكليف به الا فيما صار الامتناع من جهة سوء اختيار المكلف فلا يرد ما اجاب ابن الحاجب وغيره بان ما لا يصح
به هو المحال الذاتي لا الاضافي ولا ما اورده من النقض بلزوم عدم صحة التكليف مع جهل الامر ايضا لاشتراك امتناع الامتثال فيه ايضا
لا نقول بانحصار جهة قبح التكليف في امتناع الامتثال كذلك لمنع علم الامر به والقبح انما هو في هذه الصورة ... بوجوه الاول
الامر قد يكون لمصالح يتعلق بنفس وجود المامور به كالعزم والتوطين ونحوهما وفيه ان هذا خروج عن المتنازع فيه والثاني انه لو لم
يصح التكليف بما علم عدم شرطه لم يعص احد ابدا واللازم باطل بالضرورة من الدين اما الملازمة فلان كل ما لم يقع فقد انتفى شرط من شروطه
واقلها ارادة المكلف وفيه ان الكلام في شرط الوجوب والارادة من شرط الوقوع ... نعم يصح ذلك على القول بكون العبد مجبورا في
الارادة وبطلانه بديهي الثالث انه لو لم يصح لم يعلم احد انه مكلف وهو باطل بالضرورة واما الملازمة فلانه مع الفعل وبعده ينقطع التكليف
وقبله لا يحصل العلم ببقائه على صفات التكليف الى التمام والمراد العلم بالاتيان به فيما بعد فلا ينفع حصول العلم في الواجب الموسع

تفضل الوقت بمقدار الواجب جمعا للشرايط مع علم الفعل بملاحظة الكلام بالنسبة الى جزء من الزمان يمكن ايقاع الفعل فيه وفيه منع
الملازمة لو اراد من العلم اعم من الظن المعلوم حجيته كما مرت الاشارة ومنع بطلان التالي لو اراد منه العلم ودعوى الضرورة فيه مكابرة
وعناد مع ان انقطاع التكليف حال الفعل ايضا محل كلام الرابع لو لم يصح لم يعلم ابرهيم وجوب الذبح ولانه لانتفاء شرطه عنده فهو عنده
النسخ فعلم قطعا والا لم يقدم على قتل ولده ولم يحتج الى الفداء واجيب عنه بالمنع من تكليف ابرهيم بالذبح الحقيقي بل انما كلف بمقدماته
كالاضجاع وتناول المدية ونحو ذلك بدليل قوله تعالى قد صدقت الرؤيا فاما جزعه فلاشفاقه من ان يؤمر بعد ذلك بالذبح نفسه
العادة بذلك واما الفداء فيجوز ان يكون عما ظن انه سيؤمر به او عما لم يؤمر به من المقدمات اذ لا يجب الفدية من جنس المفدى وفيه ان ذلك
اتما ثبت لابرهيم واشتهاره بالفضل لذلك وكذا ولده اسمعيل والاشتهار بذبيح الله تعالى ولا ما ورد من ان المراد بذبح عظيم هو الحسين
والاشتهار وتصديق الرؤيا معارض بان الذبح مع كون المجاز فيه اظهر كما لا يخفى وقد يجاب ايضا بان ذلك من باب البداء الذي
يقول به الشيعة ويشكل بان البداء انما هو في الافعال التكوينية الالهية لا الاحكام والذبح من الاحكام هو النسخ بطله في الافعال
ويمكن توجيهه بان المراد حصول البداء فيما ظهر له من الله تعالى وعلم انه من قبله ويصدقه عنده الذبح بقرينة قوله تعالى اني ارى في المنام اني اذبحك
امرني الله تعالى بذبحك فيكون في المعنى اخبارا بحصول هذا الفعل في الخارج بحيث منع عن الله تعالى ثم بدا له فلم يقع في الخارج مثل اخبار
عيسى عن موت العروس ثم ظهر خلافه ولكن يرد عليه ان رؤيته ذبحه في المنام مسببة عن امر الله تعالى به وفيه الكلام ويشهد بذلك
قوله حكاية عن اسمعيل يا ابت افعل ما تؤمر فالاولى جعله امامن باب النسخ والقول بجواز النسخ قبل العمل سيما عند حضور وقته او من باب الارادة
العزم والتوطين مع ان حصول العلم لابرهيم في معرض المنع لم لا يكون بسبب الظن المتبع في مثل هذا المقام مع ان الوجوب لا يشترط فيما لو كان
المكلف واحدا او الحال واحدا ايضا يشكل فيه وربما يتفرع على المسألة لزوم القضاء على المكلف اذا دخل الوقت فجن او حاضت المرأة
قبل مضي زمان يسع الصلوة وانتقاض التيمم لو وجد الماء وان لم يمض زمان يتمكن من المباشرة فلا ينتقض على المشهور انتقاضه لعلمه من
ظاهر النصوص ومنها لو منع عن الحج في العام الاول ثم مات او تلف ماله فلا قضاء وفروع المسألة كثيرة وربما جعل لزوم الكفارة على
من افطر في شهر رمضان ثم جن في ذلك اليوم او حصل له مسقط او من سفر ونحو ذلك وفيه اشكال اذ لا دليل على اقتضاء الكفارة في
افطار الصوم التام لنفس الامري بل قد يجب لانه فعل فعلا حراما وافطر صوم رمضان بحسب ظنه الذي عليه المعول في التكليف ولذلك
وقع فيه الخلاف بين الاصحاب قانون اختلفوا في ان الشارع اذا اوجب شيئا ثم نسخ وجوبه هل يبقى الجواز ام لا والظاهر ان الجواز
الثابت بالبراءة الاصلية ثابت جزما وانما الاشكال في بقاء الجواز الذي استفيد من الامر فمحل النزاع هو ان يحكم الشرعي
الاباحة بالمعنى الاخص او الاستحباب او على معنى الاعم بل يرجع الى الحكم السابق من البراءة او الاباحة او التحريم بالنظر الى الادلة
مثل ان يكون من العبادات فيحرم لكونها تشريعا بدون الاذن او العادات والتلذذات فيكون مباحا او المعاملات فالاصل البراءة
اللزوم لاصالة عدم ترتب الاثار او بالنظر الى الاقوال فيما لم يرد فيه نص فان من قال فيه منهم بالتحريم ومنهم من قال غيره ذلك فالتحقيق ان
المراد وجوب الجهة المنسوخة مثلا لو نسخت بعض ما قبله ايضا باطل وبالجملة المراد عدم بقاء الجواز المستفاد من الامر الا بالتضمن
مطلقا لا رجوع الحكم السابق وان كان حكما شرعيا منسوخا ومحل النزاع ما اذا قال نسخت الوجوب او رفعته او نسخت المنع عن الترك ونحوها
واما لو حرمه او صرح بنسخ مجموع الامر فلا اشكال احتجوا على الجواز بقاء بان الامر الايجابي دل على الجواز مع المنع من الترك فالمقتضي
للجواز موجود ونسخ الوجوب لا يحصل معه اليقين برفعه لحصول معناه برفع المنع من الترك فان رفع المركب يحصل برفع احد جزئيه وعلى
بقاء الجنس مع انعدام الفصل انما يسلم لو لم يخلفه فصل اخر ولا ريب ان رفع المنع عن الترك يستلزم جواز الترك فمع انضمامه الى
جواز الفعل يحصل الاباحة وفيه ان الجنس والفصل وجودهما في الخارج متحد ووجودهما متمايز في الذهن فلا معنى للتفكيك بينهما







مع ان المحققين منهم صرحوا بكون الفصل علة لوجود الجنس مع ان الاحكام منحصرة في الخمسة فلا يتصور الانفكاك عن احد الفصول الاربعة التي
يتركب الجواز معها وما قيل في الاحتجاج من نيابة الفصل الاخر فيه ان تحصل الجنس في ضمن فصل الاول غير تحصله في ضمن فصل اخر فاذا انتفى
التحصيل الاول فالذي اوجب حصوله ثانيا فان قلت ان وجوده مستصحب قلت الفصل لوجود الجنس التفرقة بين التحصيلين الجامع القول
بالاستصحاب فان تقارن رفع الفصل ووجود فصل اخر في الخارج سلمنا الكن معارض باستصحاب عدم القيد فان جواز الترك حال ثبوت
الوجوب كان معدوما يقينا وحصوله الان مشكوك فيه فان قلت لا ريب في حصول القيد لان جواز الترك حاصل برفع الوجوب بطريق استصحاب الجواز
يتم المطلوب قلت سلمنا ذلك لكن الاصل عدم الارتباط والتقييد فان قلت الارتباط والتقييد امر اعتباري بعد حصول الطرفين واتحاد الوجود
فلا معنى لعدم اعتباره لان قلت سلمنا ذلك لكن نقول الاصل عدم تيقن اللحوق فهو مستصحب غاية الامر حصول الظن باللحوق بالاستصحاب
لا اليقين لان الانضمام في نفسه يحتاج الى دليل بل لان اليقين بالانضمام يحتاج الى اليقين بثبوت المنضم اليه وهو غير متيقن لانه
كما يحتمل تعلق النسخ بالمنع عن الترك فقط يحتمل التعلق بالمجموع فلا يبقى شيء لا يقينا فعدم اليقين بالانضمام انما هو لعدم اليقين ببقاء
المنضم اليه فكما ان بقاء المنضم اعني الجواز مستصحب حتى يثبت اليقين بخلافه فكذلك عدم لحوق القيد به متيقن حتى يثبت اليقين بخلافه
الاستصحاب لا يوجب اليقين فيتعارض الاستصحابان ويتساقطان فيبقى الحكم بلا حكم وبعبارة اخرى كما ان الاصل بقاء الجواز الذي في ضمن الوجوب
فالاصل عدم تحقق الاباحة بالمعنى الاخص او الاستحباب فان جميع احكام الشرعية الاصل عدمها ومن طريق بيان الحجة علم ان الباقي على القول بالبقاء
هو الاستحباب لا الاباحة ولا غيرهما فتوهم ان جنس الوجوب هو الطلب الراجح ثم ان هذا الاصل وان قل فوائده بل لا يحضرني الان فرع الا
ما توهمه بعض الاصحاب من تفريع جواز الجهر بعد انتفاء الوجوب العيني بسبب فقد شرطه اعني حضور الامام او نائبه او تحريمه لبقائه بلا
دليل في العبادة بلا دليل حرام وهو باطل كما ستعرف لكن له نظير كثير الفروع عظيم الفائدة وهو ما اشتهر في السنتهم من ان بطلان الخاص لا
يستلزم بطلان العام والتحقيق خلافه كما بينا ومن فروعه ان القضاء تابع للاداء والتحقيق خلافه ومنها ان الوضوء لا يجزي عن الغسل اذا تعذر
ومنها انه لو نذر ايقاع صلوة في مكان لا رجحان فيه والتحقيق انه لو نذر صلوة ظهر او نافلة مثلا في مكان لا رجحان فيه فلا ينعقد على القول باشتراط
الرجحان في النذر واما لو نذر ركعتين بلا قيد في المكان المذكور فينعقد لان عدم اعتبار الخاص لا يستلزم عدم اعتبار العام فلا بد ان ينعقد
بفعلها او لو في غير ذلك الموضع بل لان مورد النذر هو ذلك الفرد وهو راجح باعتبار الكلي الموجود فيه ومنها ما لو باع العبد الماذون او عتقه
ففي انعزاله وجهان بل الوجهان يجريان لو ترتب بكونه وكيلا ايضا فان الاذن الحاصل من جهة كونه مالكا قد ارتفع وبقي الكلي الاذن الى غير ذلك
من الفروع مثل ان ينذر اضحية حيوان خاص فمات قبل ذلك فلا يجب اخر بل الظاهر انه كما لا يجري الاستصحاب في الاجزاء العقلية لاثبات الاحكام الشرعية
كذلك لا يمكن الاستدلال عليه بمثل قوله ما لا يدرك كله لا يترك كله والميسور لا يسقط بالمعسور واذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم بخلاف الاجزاء
الخارجية فيجب غسل الاقطع بقية العضو في الوضوء ونحو ذلك واما انتفاء الشرط فليس مما نحن فيه فحينئذ بانتفائه ينتفي المشروط واساوهو ليس
بلسخ جزء ماو بل انيته الجواز ثانيا فان فيجيع الاذن في مسألة الجمعة المقدمة من هذا القبيل وقد يظهر لك بعد التامل حال النسخ الاستحباب
ونسخ الكراهة وغيرهما وكذا الكلام في العام والخاص قانون الحق ان الامر بالشيء يقتضي الاجزاء وتحقيق هذا الاصل يقتضي رسم مقدمات
الاولى الاجزاء هو كون الفعل مسقطا للتعبد به وانما يكون اذا اتى المكلف به مستجمعا لجميع الامور المعتبرة فيه وقيل هو عبارة عن اسقاط
القضاء كما سيجيء نظيره في الصحة وهو اخص من الصحة اذ مورد الصحة اعم من موارد التعبد فيشمل العقود والايقاعات بخلاف الاجزاء فانه مختص
بموارد التعبد فالاجزاء في العبادات هو الاتيان المساوي للصحة فيها وتعريف الاجزاء بهذا اللفظ قد وقع في كلام بعضهم وهو موهم لخلاف
المقصود والاولى ان يعبر عن المعنى الاول بحصول الامتثال وعن الثاني بسقوط طلبه ثانيا اعم من الاعادة والقضاء فانما لا يكون مسقطا
للقضاء لا يكون مسقطا للاعادة بطريق اولى ولعل ان مرادهم من عبارة ذكروه ذلك ايضا وان لم يساعده العبارة ويشهد به تمثيلهم على ذلك

على الاجزاء بالمعنى الاول و٢ الثاني الثانية كون الامر مقتضيا للاجزاء هو انا ان بر المكلف هل هو ما هو مقتضى الامر والمفهوم منه يجمع الشرائط
ومن الشرع بحسب فهمه وعلى مقتضى تكليفه كما عرفت لكن الاشكال في حقيقة الامر وتعيينه فان التكليف قد يكون بشيء واحد في نفس الامر وقد حصل العلم
بر المكلف واستجماع الامور المعتبرة فيه على سبيل اليقين وقد يكون كذلك ولكن المكلف لم يحصل له سوى الظن به وباستجماع تلك الامور كالمجتهد
في الفتاوى فان اعتماده على الظن المستفاد من حجية عموما من العقل والنقل وقد يكون كذلك ولكن الشارع نص بالخصوص على كفاية الظن عن اليقين
المظنونة بسبب الشك وحصول الحدث كذلك وقد يكون التكليف بشيء اولا مع الامكان وببدله ثانيا مع عدمه كالتيمم عن الماء والاشكال في ان المكلف
بالعمل بالظن ما دام غير متمكن عن اليقين محكوم باجزاء عمله كذلك او معه وبعبارة اخرى هل هو مكلف باليقين والعمل بمقتضاه في الحال والمال
الا في حال عدم التمكن منه فهو منقطع بالطرو لا يأتي تبعه الماضي شيء وكذلك الكلام في المبدل والبدل في تيمم لعذر ثم تمكن من الماء في الوقت فان
ان المكلف به هو الوضوء في الوقت الا في حال عدم التمكن منه وبعبارة اخرى انه مكلف بابداله بالتيمم ما دام متعذرا فيجب عليه الاعادة في الوقت وان
ان التكليف الاولي القطع والتكليف الثاني ايضا مطلق فلا والظاهر ان هذا لا يندرج تحت اصل ويختلف باختلاف الموارد فلا بد من ملاحظة الخارج ثم ان الظاهر
ان التكليف يتعدد بحسب اختلاف الزمان والاحوال والمكلف بها في الاوامر المطلقة انما هو الطبيعة لا بشرط المرة ولا التكرار والطبيعة تحصل بوجود
منها فصلوة الظهر بجميع الوضوء في وقت ومع التيمم في آخر فبأيهما حصلت فقد حصلت ثم نقول موضع الخلاف انه كان بالنسبة الى كل واحد من الحالات
فلا اشكال في الاجزاء بمعنى حصول الامتثال وعدم وجوب الاعادة والقضاء بالنسبة الى ذلك التكليف فيما يكون عدم الاجزاء بالنسبة الى
الامر في وجوب القضاء او الاعادة لو انكشف فساد ظن الطهارة انما هو لعدم حصول الصلوة بالطهارة اليقينية لا لاختلال في الصلوة بالطهارة
فعلها ثانيا انما هو لعدم الاتيان بالاولى الثانية وكذا فعل الصلوة ثانيا بالمائية لاجل اختلال المبدل لا البدل ولذا لا تعاد بالطهارة الترابية وان
كان بالنسبة الى مطلق الامر الاعم من البدل والمبدل فلا اظن منه الدلالة على سقوط القضاء بل على السقوط حتى بالنسبة الى البدل لعل النزاع في هذه
المسئلة لفظي فان الذي يقول بالاجزاء انما يقول بالنظر الى كل واحد من الاوامر بالنسبة الى الحال التي وقع المأمور به عليها ومن يقول بعدمه انما يقول
بالنسبة الى مطلق الامر الحاصل في ضمن البدل والمبدل الثالث محل النزاع في هذه المسئلة يجري على وجهين الاول ان اتيان المأمور به على وجهه هل
هو مسقط للتعبد به بمعنى انه لا يقتضي ذلك الامر فعله ثانيا قضاء ام لا والظاهر ان المخالف يقول ح انه لا مانع من اقتضاء فعله ثانيا قضاء في الجملة
لا بدا ان يقتضي فعله دائما كما لا يخفى الثاني ان يكون معنى اسقاط القضاء انه لا يجوز ان يكون معه امر آخر بفعله ثانيا قضاء او يجوز والظاهر ان النزاع على
الثاني يكون لفظيا لا يمكن انكاره اذ كان ذلك يعود الشارع في تسمية ذلك قضاء ونحن ايضا نسقط هذا التقرير وجزء النزاع في الاستدلال على
الاول في تقرير الادلة على ما يطابقه ثم ان هذا الكلام مع قطع النظر عن الخلاف الآتي في كون القضاء تابعا للاداء او بفرض جديد فالخلاف يجري على
القولين كما لا يخفى وكذا مع قطع النظر عن كون الامر للطبيعة او المرة او التكرار اذ في المرة ايضا انما هو بالتصحيح واسقاط القضاء على القول
بالاجزاء انما هو من جهة علم الدليل اذ بعد حصول الاجزاء حصل الامتثال فمتى يؤتى ثانيا فيسقط لانه تشريع وكذا بتجويز فعله ثانيا
في التكرار انما هو بالاصالة والتكرار فيما نحن فيه على القول بعدم دلالته على الاجزاء انما هو من باب القضاء او الاعادة التي بمعنى القضاء يطلق
على خمسة معان الاول هو الفعل كقوله تعالى فاذا قضيت الصلوة واذا قضيتم مناسككم الثاني فعل ما فات في الوقت المحدود بعد ذلك الوقت سواء
وجب عليه في الوقت كتارك الصلوة عمدا مع وجوبه عليه او لم يجب كالنائم والناسي والحائض والمسافر في الصوم او وجب على غيره كقضاء الولي وهذا
هو المعنى المصطلح عليه المنصرف اليه الاطلاق الثالث استدراك ما تعين وقته اما بالشروع كالاعتكاف او بوجوبه فورا كالحج اذا افسد فيطلق على
الثاني منها القضاء وان لم ينو به القضاء الرابع ما وقع مخالفا لبعض الاوضاع المعتبرة فيه كاتيان التشهد والسجدة المنسية بعد التسليم
الخامس ما كان بصورة القضاء المصطلح عليه في فعله بعد خروج الوقت المحدود كقولهم يقضي ظهر الجمعة اذا تمهدت هذه المقدمات فنقول اختلف
الاصوليون في ان اتيان المأمور به على وجهه هل يقتضي الاجزاء بمعنى سقوط القضاء بعد اتفاقهم على اقتضائه الامتثال فقيل نعم وخالف فيه





ابو هاشم وعبد الجبار لنا ان الامر لا يقتضي الا طلب الماهية المطلقة بدلالة العبادة مرة والتكرار كما مر تحقيقه ومعناه ان المطلوب ايجاد الطبيعة وهو
يحصل بايجادها في ضمن الفرد فحصول تحصيل المطلوب فلا يبقى طلب آخر فيسقط الوجوب بل المشروعية ايضا لما مر تحقيقه في نفي دلالة الامر على التكرار
فلو قيل ان حصول الامتثال بالنسبة الى ذلك الامر انما هو بالنسبة الى بعض الاحوال دون بعض انما هو الامر بالبدل دون المبدل فاقول
ذلك باطل بوجهين الاول ان ذلك خروج عن المتنازع اذ ما ذكرته يصير امرين وكلامنا في الامر الواحد الثاني ان المكلف بالصلوة مع
شك انما هو مكلف بصلوة واحدة كما هو مقتضى صيغة الامر من حيث ان المطلوب الماهية لا بشرط فاذا فعله على ذلك فهو مكلف بهذه الصلوة
مع التيمم وهو ايضا لا يقتضي الا فعلها مرة وظاهر الامر الثاني اسقاط الامر الاول فعوده يحتاج الى دليل والاصحاب اجالة العدم وعدم الدليل
كلما يقتضي ذلك مضافا الى فهم العرف واللغة وما ترى ان الصلوة بظن الطهارة … يقتضي بعد انكشاف فساد الظن فانما هو بامر جديد ودليل خارجي
نعم لو ثبت من الخارج ان كل مبدل انما يسقط عن المكلف بفعل البدل ما دام غير متمكن عنه فلما ذكر وجه الى ان اثبات مثل النظر الا انه
ح فيرجع النزاع في المسئلة الى هذه الدعوى لان الامر المطلق يقتضي القضاء او يفيد سقوطه فالمسئلة تصير فقهية لا اصولية وقد استدل على
المشهور ايضا بوجهين اخرين الاول انه لو كان مكلفا بذلك الامر بعينه بفعل ما اتى به على وجهه ثانيا فيلزم تحصيل الحاصل وهو مح وان كان
مكلفا بذلك الامر باتيانه اولا فيلزم ان لا يكون الماتي به اولا تمام المأمور به وهذا خلف اما الثاني فظ واما الاول فمبني على ما حققنا من ان
حصول الامتثال لا يبقى معه طلب آخر فتحصيل الامتثال الثاني لا يتم الا باعادة الامتثال الاول وهو تحصيل الحاصل وبذلك يندفع ما
… ان فعله ثانيا مثل الماتي به اولا لا نفسه فانه لك انما يصح لو كان فعله ثانيا بامر آخر كما يستفاد من التحرير الثاني فيحل النزاع واما على التحرير
الاول فلا يبقى طلب آخر حتى يستدعي اتيانه ثانيا بحيث يكون عين الاول واما ما يقال … من ان المطلوب الطبيعة لا الافراد ولا شك
ان تحصيل الطبيعة بعد حصولها اولا تحصيل الحاصل فهو قريب من الهذيان اذ ذلك يستلزم ان يكون فعل جميع الانواع المندرجة تحت جنس بعد فعل
واحد منها تحصيلا للحاصل الثاني انه لو لم يكتف باتيان المأمور به على وجهه في حصول الامتثال واقتضى الامر فعله ثانيا لزم كون الامر للتكرار و
هو خلاف التحقيق وخلاف المفروض ويرد عليه ان منكر الدلالة على الاجزاء لا يقول بان الامر يقتضي ذلك بحيث لا يختلف منه بالذات كما يقول
القائل بالتكرار بل يقول لا مانع من اقتضائه ذلك كما اشرنا في المقدمات وايضا التكرار على القول به انما هو بمقتضى العقل والعادة الا ان يمنع
مانع منه كما مر في مبحثه وما نحن فيه ليس كذلك احتج المانع بوجوب اتمام الحج الفاسد فلو كان الامر مقتضيا للاجزاء لكان اتمامه مسقطا للقضاء
وبان القضاء للفائتة هو الحج الصحيح واتمام الفاسد امر عليحدة ولا يجب لم يقتضه وبانه لو كان مسقطا للقضاء لما وجب القضاء على من صلى
بظن الطهارة ثم انكشف فساد ظنه وقد اجيب عن ذلك بوجوه ضعيفة منها ان تسمية ذلك قضاء مجاز بل هو امر عليحدة وفيه انه مسلم
للواسطة بين القضاء والاداء وليس باعادة ايضا ومنها منع بطلان اللازم والتحقيق في الجواب يظهر بعد التامل فيما ذكرنا من ان
هذا القضاء انما يجب من جهة دلالة الدليل على ان المطلوب هو الصلوة بالطهارة ويجوز الاكتفاء بالظن ما لم يحصل اليقين بخلافه فانا
فيقضي الفائتة في القضاء انما هو المبدل بالدليل لا المبدل فيصح اطلاق القضاء المصطلح عليه حقيقة ههنا واني لم اقف في كلماتهم
بما ذكرنا ووجه كلماتهم … خفيا ان المقصود فعليك بالتأمل فيما يرد عليك من الفروع لكيلا يختلط والله الهادي
اختلفوا في ان الامر اذا كان موقتا بوقت فاذا مضى فهل يجب فعله بذلك الامر ام لا فهذا هو الخلاف المشهور بينهم من ان القضاء تابع للاداء
او بفرض جديد والحق ان الامر لا يقتضي الا الاتيان في الوقت ووجوب القضاء يحتاج الى امر جديد وعن بعض العضدي المسئلة على انه قال …
يوم الخميس المركب في اللفظ والذهن من شيئين هل المأمور به الشيئان فيبقى احدهما بعد انتفاء الآخر او شيء واحد وقال ان هذا
اعني كون المطلق والمقيد شيئين في الوجود الخارجي او شيئا واحدا مبني على الخلاف في ان الجنس والفصل متمايزان في الوجود الخارجي ام لا
والظاهر ان مراده ان المطلوب الآن القيد اعني الزمان خارج عن الماهية وربط بعض المحققين بان كونهما في الخارج لا يقتضي كون القضاء

بالفرض الاول ثانيا في كونه بفرض جديد لاحتمال ان يكون بفرض الامر ثانيا انهما مجتمعان فمع انتفاء احدهما ينتفي الاجتماع
وكذا الايجابي كونهما شيئا واحدا في نفي كون القضاء بالفرض الاول واثبات كونه بفرض جديد لاحتمال كون المراد المطلق
لا بشرط الخصوصية وذكر الخاص لكونه محصلا للمطلق لا للنظر الى خصوصية الشيء المذكور فلا ينتفي المطلق بانتفاء هذا القيد فالتزم
لكون القضاء بالفرض الاول مستظهر لثبوت الاحتمال الغير المستلزم للقضاء وعلى المثبت نفي ذلك الاحتمال وفيه ان اعتبار الاحتمال
وان كان يعضده اصالة البراءة من القضاء ولكن يعضد الاحتمال الاخر اصالة عدم اعتبار الاجتماع واستصحاب البقاء
كاشتغال الذمة بمجمل التكليف يستصحب لا يحصل البراءة منه الا بالقضاء ولا يكفي فيه البراءة الاحتمالية احتمال ارادة المطلق
من المقيد لا يكفي في نفي البراءة الاصلية مع ان الظاهر من المقيد هو الفرد الخاص بشرط الخصوصية والحق انما هو الظاهر هنا ولكن
يرد على العضدي ايضا ان مجرد تباين الجنس والفصل في الخارج لا يجدي في كون القضاء بالفرض الاول اذ الاولى اثبات جواز انفكاك
احدهما عن الاخر ومجرد التباين في الوجود الخارجي لا يوجب الانفكاك سيما على القول بكون الفصل علة للجنس واما على القول بعدمه
فنقول ان المفروض علم تحقق الجنس في الخارج الا في ضمن احد الفصول فمع انتفاء احدها ينتفي الجنس ونيابة الفصل الاخر عنه
الاصل عدمه كما تحقق في مسئلة نسخ الوجوب ونظير الجنس والفصل فيما نحن فيه هو الصوم وايقاعه في يوم الخميس او في يوم اخر ونيابة
يوم اخر عن الخميس يحتاج الى جعل الشارع ومما يتوهم ان يوما ما ماخوذ في الصوم فلا ينفع في المقام شيء اذ الصوم عبارة عن امساك يوم ما بعينه
بالخميس او يوم ما غير الخميس لا يوما ما الذي كان ماخوذا في مفهوم الصوم فاذا انتفى الخميس فلا يبقى الا امساك يوم ما مطلق ولا وجود له في
الخارج فان شئت توضيح ذلك فاجعل مثالك صوم يوم الخميس بمعنى امساك في يوم الخميس متلبسا بالشرائط المقررة والتحقيق ان الفرق بين ما
نحن فيه وبين الجنس والفصل واضح ولا يصح التنظير والتفريع لامكان تحقق المقيد بدون القيد بخلاف الجنس بدون الفصل فيمكن الامساك
بمطلق الامساك في المثال المذكور وكذلك بمطلق صلوة ركعتين في قولنا صل ركعتين يوم الجمعة بخلاف مثل تحقق الوجوب كما قال المحقق
اما في حكاية الجنس والفصل فان علم التمايز والا فان الحال هو هو وانه لا يبقى الجنس بدون الفصل وان الاصل عدم تحقق فصل اخر
واما فيما نحن فيه فان التبادر مع القيد هو شيء واحد التبادر هو المجموع فلا نفهم من قول الشارع صم الخميس الا تكليفا واحدا لا تكليفين
بالاصل فاذا انتفى الخميس فيبقى المامور به بلا مستقل وهذا على القول بحجية مفهوم الزمان ومفهوم اللقب ونحوهما الدالة على العدم
ايضا ويمكن ان يقال انه لا يمكن اجراء الاستصحاب فيه ايضا لانتفاء الموضوع ولا قولهم ما لا يدرك كله لا يترك كله والميسور لا يسقط بالمعسور ونحو
ذلك وكذلك الكلام في غير الوقت من القيود فلا فرق بين المفعول فيه كما نحن فيه والمفعول به والحال وغيرها فلا يصح تفريع بعضهم على ذلك
المسئلة الثالثة بالقراع لو فقد الشرعي والكافر الا ان يثبت بدليل من خارج وقد يستدل على المختار ايضا بان الامر قد يستتبع القضاء كما في الجمعة وقد
لا يستتبع كالجمعة والعيد ونحوهما والعام لا يدل على الخاص وفيه ما لا يخفى اذ ذلك انما يصح لو كان الاستتباع مع بقاء الامر الاول وهو
ممنوع بل المراد ان مقتضى الشيء لا يتخلف عنه فالتخلف شاهد على عدم الاقتضاء وفيه ايضا ما لا يخفى اذ التخلف لعله من جهة دليل اخر
مع مقتضى الاول بمنع مانع وقد يستدل ايضا بلزوم كون القضاء اداء وتساويهما لو كان الامر الاول فلا يعقل التاخير ونحوه
المفهوم على الترتيب التخيير التسوية واحتج ابو حامد الاول ان الزمان ظرف من ضروريات المامور به غير داخل فيه فلا يوثر اختلاله في سقوطه
ويعلم جوابه مما سبق مع انه لو لم يكن له مدخلية لجاز تقديمه عليه ايضا الثاني ان الوقت كاجل الدين فكما لا يسقط الدين بانقضاء الاجل فكذا
المامور به اذا لم يؤد في الوقت وفيه انه قياس مع الفارق اذ وجوب اداء الدين لرعاية المصلحة المطلوبة باقية مع ابراء الذمة وايصال الحق
الى صاحبه بخلاف العبادات فان المصالح فيها مخفية ولعل للوقت مدخلية في حصول مصلحتها وبالجملة العبادات توقيفية لا يجوز التجاوز
فيها عن التوقيف بخلاف المعاملات مع ان في المقيس عليه ايضا لو وجب بالاجل لكان اداء لا قضاء لان الفعل بعد الوقت فيكون ما يتابعه





وقت وجوابه ان الاداء ما لا يكون استدراكا للمصلحة الفائتة وما نحن فيه استدراك للمصلحة الفائتة **قانون** الحق ان الامر بالامر بفعل
القائل لغيره مر فلانا ان يفعل كذا فهذا امر بالثالث مثل ان يقول ليفعل فلان كذا لفهم العرف والتبادر واحتمال ان يكون المراد اوجب
عليه من قبل نفسك بعيد مرجوح وان كان ما ذكرنا مستلزما للاضمار وهو من قبل نفسي ويؤيده انا مامورون باوامر الرسول عن الله تعالى
بل اذا اطلع الثالث على الامر قبل ان يبلغه الثاني ولم يفعل والحال الامر على ذلك فيصح ان يعاقبه على الترك وان يذمه العقلاء على ذلك احتج ايضا
مروهم وهم ابناء سبع فانه لا وجوب على الصبي اجماعا وبان القائل لو قال لغيره مر عبدك بانه يتجر لم يتعد ولو قال للعبد لا تتجر لا يناقض
كلام الاول والجواب عن الاول ان الاجماع اوجب الخروج عن الظاهر وعن الثاني ان القرينة دالة على انه للارشاد ولذا نقول باستحباب عبادة
الصبي ويضعف كونها محض التمرين ومن فروع المسئلة ما لو قال زيد لعمرو مر بكر ان يبيع هذا العبد فهل لبكر قبل ان يامره عمرو ان يتصرف فيه ام
وهل يصح بيعه ام لا واما الامر بالعلم بالشيء فهل يستلزم حصوله ذلك الشيء في تلك الحالة ام لا الاظهر لا فان الامر طلب ماهية في المستقبل فقد
يوجد وقد لا يوجد فقول القائل اعلم اني طلقت زوجتي لا يوجب الاقرار بالطلاق بالنظر الى القاعدة ولكن المتفاهم في العرف مثل
الاقرار وان لم يتم على تلك القاعدة ۲ في النواهي النهي هو طلب ترك الفعل بقول من العالي على سبيل الاستعلاء
ويدخل فيه التحريم على ما هو المتبادر من هذه المادة في العرف ايضا واما مثل الكف عن الزنا فيدخل في الامر من حيث الاطلاق
الكف بالذات وانه فعل من الافعال لا نهي من حيث انه لم يلاحظ فعل اخر وهو الزنا وحال من احوال المورد بها قيل يكون مشتركا
بين التحريم والكراهة او حقيقة مشتركا بينهما والاقرب الاول ويظهر وجهها مما تقدم في الامر واما صيغة لا تفعل وما في
معناها فالاظهر الاشهر انها ايضا حقيقة في الحرمة وقيل بانها في الكراهة وقيل بالاشتراك لفظا وقيل معنى وقيل بالتوقف
التبادر فكلما اعتمدوا عليه في الامر الاصالة عدم النقل والاحتمال الا انقدح في صيغة انتهوا هنا فعليك بالتامل وتطبيقها على ما نحن
فيه وكذا يظهر لك سائر الاقوال واجوبتها مما تقدم وربما يستدل على المشهور بقوله تعالى وما نهاكم عنه فانتهوا فان صيغة افعل للوجوب
ووجوب الانتهاء عن الشيء ليس الا التحريم فعلم فدل على تحريم النهي عنه وفيه ان هذا انما يتم لو قلنا كل صيغة لا تفعل نهي وهو مسلم
ان لم نقل بكون النهي بلفظه ماخوذا في معناه التحريم وهو خلاف التحقيق كما عرفت فلا يصدق النهي على صيغة لا تفعل الا ما علم ارادة
الحرمة منه والنزاع في صيغة لا تفعل مجردة عن القرائن لا فيما علم كونه للتحريم يكفي صدق النهي عليها افادة الحرمة ولا حاجة الى دليل
اخر كما ان نظيره في الامر وان لم نجعل لفظ نهي ماخوذا في معناه الحرمة كما هو مبنى الاستدلال الظاهر فيفيد اولا ما بيناه من الحق خلاف
ذلك وثانيا ان هذا الاستدلال يدل على علم الدلالة اللغوية والا لما احتاج الى الاستدلال واما في خصوص نهيه فقصيره قصير لا يلك
على كلمة حقيقيا لم يتم محل الكلام بل يصير ذلك من باب الاسباب والعلامات ولا يفيدان مدلول لا تفعل في كلامه يصير كذلك حقيقة
بل انما يدل على ان كل ما نهى بقوله لا تفعل يجب الانتهاء عنه وثالثا ان حمل الامر على الاستحباب مجاز وتخصيص كلمة الموصول مجاز ايضا
ولا محالة لا بد من اخراج المكروهات ولا ترجيح لاحدهما على الاخر والحجية التخصيص معارضة بلزوم اخراج الاكثر مع انه يحتمل
ان يكون المراد انه يجب الاذعان على مقتضى مناهيه واشالها على طبق ما هي عليه لانها ان حرمه فبالانزجار عنه البتة وان كرهه فبالانزجار تنزيها
والاعتقاد على مقتضاها في المقامين وبالجملة المطلوب الاذعان على مقتضاه ورابعا انه لا يدل الا على حكم مناهي الرسول لا النهي الصادر
من الله تعالى من حرمة مخالفته بالنهي لا يدل على ان لفظ لا تفعل في كلامه ايضا على ذلك لعدم الملازمة بينهما كما هو واضح ويتبين
الان ان يثبت عدم القول بالفصل وفيه ايضا اشكال ثم ان صاحب المعالم ومن تبعه تاملوا في دلالة المناهي الواردة في كلام ائمتنا
على الحرمة بعد تسليمها في اصل الصيغة لما ذكروه في صيغة الامر من جهة كثرة الاستعمال في المكروهات وصيرورتها فيها من المجازات
الراجحة المساوية للحقيقة والجواب عنه هو الجواب عما تقدم في الامر فلاحظ **قانون** اختلفوا في ان المراد من النهي هو الكف

ان نفس الا انفعل ها لا اثر الثاني لمناسبته في الامتثال عرفا بمجرد ترك العبد ما نهيه المولى مع قطع النظر عن ملاحظة انه كان مشتاقا الى الفعل فكف نفسه عنه فان قلت العلم الازلي سابق [illegible] يمنع التأثير فيه للزوم تحصيل الحاصل مع ان اثر القدرة متأخر عنها قلت الممتنع هو ايجاد العلم السابق لا استمراره واثر القدرة يظهر في الاستمرار فاذا ثبت امكان وقوعه ما ثبت ان الفعل فيثبت ايقاعه باستمرار الترك اذ القدرة بالنسبة الى طرفي النقيض متساوية والا لكان وجوبا او امتناعا فان قلت لو كان المط هو العدم لزم ان يكون ممتثلا ومثابا بمحض الاتفاق فيه او بسبب عدم القدرة على الفعل او عدم ارادته او غير ذلك قلت اولا انه معارض بالكف بقصد الرياء وثانيا ان الكلام انما هو على حال المسلم وثالثا انا لا ندعي امكان حصول الامتثال بمجرد ترك الفعل فان الثواب موقوف على الامتثال سواء كان محتاجا في الترك الى الكف او فعل ضده او لم يكن بل يكون فيه ذلك قوة الداعي الحاصل بتوطين النفس على الامتثال والانتهاء عن كل ما نهى عنه وان لم يكن قادرا على الفعل بل وغير مستشعر ايضا ويؤيد ذلك انه لو لم يكن نفي الفعل مقدورا للزم عدم العقاب على ترك الواجب الا مع الكف عنه وهو باطل جزما فان قلت على ما ذكرت ايضا يؤول الكلام الى ان المكلف به ليس نفس ترك الفعل كيف كان بل هو امر وجودي وهو ابقاء العدم واستمرار العدم ولو كان بمجرد توطين النفس على الامتثال بمجرد تصوره تمكن ان يصدر عنه الفعل وان لم يكن قادرا عليه بالفعل والا فقد يكون مكلفا بالكف فلا يكون مكلفا بالفعل او باحدى الاضداد الوجودية غير الكف فاذن يكون مقدورا له هو احد هذه الامور على التفصيل فالمط انما هو ذلك الامر الوجودي كالامر بالحاق الحطب فانه حقيقة امر بالقاء الحطب في النار قلت قد مر الكلام في نظيره في مقدمة الواجب فتذكر ونقول هنا ان ذلك من قبيل طلب حركة المفتاح المقدورة بحركة اليد لا مانع منه لان المقدور بواسطة المقدور مقدور بلا واسطة فعلم الفعل في الآن الثاني من التكليف مقدور بواسطة احد الامور المذكورة فهو مكلف بالذات وسائر الامور مكلف بها بالتبع من باب المقدمة ومن جميع ما ذكرنا يظهر حجة القول الاول وجوابه وعدم حسن الاقتصار على الكف فقط فائدة ثانية كما يلي قد عرفت انهم اختلفوا في دلالة النهي عن الشي على الامر بضده على حذو ما ذكروه في الامر ويشكل الفرق بين هذا المقام وما نقلتم على القول بكون المط هو الكف يتوجه القول بالعينية هنا ويمكن الفرق بان الكلام ثمة كان في دلالة لفظ النهي على الامر مع قطع النظر عن الادلة الخارجية مثل امتناع تعلق التكليف بالعدم ونحوه بخلافه هيهنا وهو ايضا مشكل لعموم الكلام ثمة ايضا وعلى اي تقدير فهيهنا اشكال اخر وهو انه على القول بكون المط بالنهي هو الكف يؤول الامر الى النهي عن ضد الكف ايضا على القول بان الامر بالشي يقتضي النهي عن ضده فيلزم الدور **الثالثة** اختلفوا في ان هذا الترك هل هو من قبيل الفعل ام لا ذهب المحققون الى الاول ويظهر الثمرة في مثل ما لو علق الظهار على فعل المس فيه ارضاء الله تعالى فترك صوما او صلوة وما الى فرع النار دفعا مكون عن الخلاص فلم يتخلص حتى مات جوعا قتل نفسه او الاحب القصاص له

**قانون** اختلفوا في دلالة النهي على التكرار على قولين فعن الاكثر انه للتكرار والاقوى العدم لنا ما مر في دلالة الامر والنهي وغيرها من ان مدلول المصادر الخالية عن اللام والتنوين هي حقيقة في الماهية لا بشرط شئ ولا يدل الهيئة الا على الطلب المحتمل للتحريمي او الايجابي والاصل عدم شئ اخر في يعين فعليه بالبيان مع انا نرى بالعيان استعماله في كل واحد من المعنيين كالزنا وصلوة الحائض ونهي الطبيب عن الفضة فالاصل في الاطلاق الحقيقة والاستعمال فيهما والمجاز والاشتراك خلاف الاصل ويثبت بدليل الخصم بان النهي طلب ترك الطبيعة ومنع المكلف من ادخال الماهية في الوجود وهو انما يتحقق بالامتناع عن ادخال كل فرد كما ان الطلب لا يحصل الامتثال فيه الا باتيان فرد وفيه ان ذلك لا يفيد ذلك ولو كان متعلق الطلب الجزئي الماهية بشرط الوحدة او بشرط العموم المجموعي ايضا مع كونهما معنيين للعموم في الجملة فضلا عما لو كان المدعى هو الطبيعة المطلقة كما هو المحقق المسلم في مبحث الاشتقاق اذ كما ان المط يحتمل الاطلاق والتقييد كذلك الطلب يحتملهما وكما يصح ان يقال اطلب منك عدم الزنا الحاصل ما دام العمر وعدم الزنا في شهر او سنة كذلك يصح ان يقال اطلب منك ترك الزنا وكلا دلالة في اللفظ على احد التقييدين







مطلوب ان الطبيعة انما يقتضي ترك جميع افراد الطبيعة في الجملة لا دائما واين المطلقة من الدائمة فلا يمكن اثبات الدوام والتكرار للنهي لا من جهة طلب الترك اللهم الا ان يتشبث بالتبادر العرفي كما يظهر من بعضهم وهو خلاف ما ذكره المستدل مع انه في محل المنع او يتشبث في ذلك بان طلب الترك مطلقا وارادة ترك الطبيعة في وقت غير معين اغراء بالجهل وهو قبيح في كلام الحكيم فيقتضي حمله على العموم وهذا وجه وجيه ولكنه ايضا خلاف ظ المستدل وعلى هذا فما انكرناه هو دلالة الصيغة عليه باعتبار الدلالة اللفظية كما هو المعيار في نظائر المبحث والا فلا يمنع الحمل على العموم وح فصلوة الحائض وما نهاه الطبيب قد قيدا بالوقت والزمان المطلوب تركه فيه ولوحظ مقيدا بذلك ثم وقع عليه النهي ولذلك لا يحمل اطلاقه في ذلك الزمان بالنسبة الى جميع اجزائه ان كان مطلقا بالنسبة اليها كما لا يذهب عليك انه لا يمكن اجراء هذه الطريقة في الامر وادعاء حمل مطلقه على الدوام لحصول الامتثال هنا بفرد وعدم لزوم اللغو والقبح في كلام الحكيم بخلاف ما نحن فيه نعم يجري هذا الكلام في مثل احل الله البيع كما يجي هذا ولكن لك ان تمنع اجراء هذه الطريقة في النهي ايضا بان يقال لا يلزم من الاطلاق في الصيغة كون المطلوب ترك الطبيعة في وقت غير معين حتى يلزم الاغراء بالقبيح بل نقول المراد مطلق طلب ترك مطلق الطبيعة وربما يحصل الامتثال بترك جميع افراد المنهي عنه في الآن المتأخر عن النهي في زمان يمكن حصول الفعل فيه ثم ان التكليف بترك الطبيعة وتكراره على القول بالتكرار هل هو تكليف واحد او تكاليف فيحصل الامتثال بترك على الثاني دون الاول مقتضى الاستدلال على التكرار بان المط منه ترك الطبيعة وهو لا يحصل الا بترك دائما عدم الامتثال في بعض الاوقات ومقتضى ما ذكرنا من انحصار التكرار من وقوع المط في كلام الحكيم هو حصول الامتثال الموافقة لمطلق النهي وان عصى بترك البعض واما على الاستدلال بالتبادر فلا بد من التأمل فان تبادر مع تقييد الترك المفروضة بحسب الاوقات فبعضها ببعض فلا يحصل الامتثال الا بالاتيان والا فيحصل الامتثال بفعل البعض وترتب العقاب على ترك الاخر والحق على ما اخترناه حصول الامتثال بالترك في الجملة الا ما اخرجه الدليل كترك الاكل في الصوم وليس في لفظ دلالة النهي بخلاف ما لم كلا تقربوا الزنا فان الامتثال يحصل بتركه في شهر او عام او اقل او اكثر ثم ان ما ذكرنا من حصول الامتثال بتركه في الجملة انما هو بالنسبة الى الزمان واما الافراد المتعاقبة بحسب تماديه واما الافراد المتمايزة بسائر المشخصات فكالاخ في ترك الزنا بامراة بعينها وارتكب الزنا مع الاخرى فلا يحصل له الامتثال لاجل ذلك الترك فان الطبيعة لم يوجد مع ان الامتثال بالترك الاول مع بقاء العلم المقدور [illegible] لان المقدور ما يتساوى طرفاه فكما لا يمكن تحصيل فناينين في آن لا يمكن ترك احدهما في آن وتركاب الاخر وبالجملة فلا يتعين ترك الطبيعة وامتثال الامر لا وان يتحقق الامتثال ولا يحصل الا بترك جميع الافراد **تنبيه** كل من قال بكون النهي للدوام لا بد ان يقول بكونه للفور ليتحقق الدوام واما من لا يقول فلا يلزم عدم القول به من الجهة ما ادعاه بعضهم من ان كل من لا يقول بالتكرار يلزمه عدم القول بالفور فيه اقتضه مع ان الشيخ في العدة ذهب الى كونه للفور لا يقول بالتكرار ونحوه العلامة في التهذيب له عدم الفور مع عدم قوله بالتكرار ولا يلزم ان يكون ذلك للتلازم بين القولين فلعله يدعي التبادر في الفور حيث يقول لان العقلاء يذمون العبد المسوف للامتثال المولى في النهي واما على ما ذكرنا من اخراج الكلام عن الاغراء بالجهل فيلزم القول بالفور ايضا

**قانون** اختلفوا في جواز اجتماع الامر والنهي في شي واحد موضع النزاع ما اذا كان الواحد بالشخص لكن مع تعدد الجهة واما الواحد بالشخص الذي لم يتعدد الجهة فيه بان يكون موردا لهما من جهة واحدة فهو لا نزاع فيه في عدم جوازه الا عند بعض من يجوز التكليف بالمحال وربما منعه بعضهم تمسكا بان هذا التكليف محال لانه تكليف بالمحال لعله نظر الى كون الامر الطلب مسبوقا بالارادة واجتماع ارادة الفعل والترك محال واما الواحد بالجنس فهو ايضا لا نزاع في جواز الاجتماع فيه بالنسبة الى انواعه وافراده كالسجود لله وللشمس والقمر وان منعه بعض المعتزلة ايضا نظرا الى جعل الحسن والقبح من مقتضيات الماهية الجنسية وهو في غاية الضعف كما ان المخالف الاول كان كذلك فهذا غلط ثم القول بجواز الاجتماع هو مذهب اكثر الاشاعرة

والفضل بن شاذان من قدمائنا وهو الظاهر من كلام السيد في الذريعة وذهب اليه جملة من فحول متأخرينا كالمحقق الاردبيلي
وسلطان العلماء والمحقق الخوانساري وولده المحقق والفاضل المدقق الشيرواني والفاضل الكاشاني والسيد الفاضل الصدر
صدر الدين واشباههم بل يظهر من الكليني حيث نقل كلام الفضل بن شاذان في كتاب الطلاق ولم يطعن عليه ظهور رضاه به بل
بل يظهر من كلام الفضل ان ذلك كان من مسلمات الشيعة وانما المخالف فيه كان من العامة كما اشار الى ذلك العلامة المجلسي ره
في كتاب بحار الانوار ايضا واشتهر هذا المذهب جماعة من افاضل المعاصرين والقول بعدم الجواز هو المنقول عن اكثر اصحابنا
المعتزلة وهذه المسألة وان كانت من المسائل الكلامية ولكنها لما كانت يتفرع عليها كثير من المسائل الفرعية ذكرها
الاصوليون في كتبهم فنحن نقتفي آثارهم في ذلك والذي يقوى في نفسي ويترجح في نظري هو جواز الاجتماع وقد جرى ديدنهم في هذا
المقام بالتمثيل بالصلوة في الدار المغصوبة فان المفروض انها شيء واحد شخصي ومحط البحث فيها هو الكون الذي هو جزء الصلوة فانه
الذي يحصل به الغصب ويحصل به جزء الصلوة فهذا الكون شيء واحد له جهتان فمن حيث انه من اجزاء الصلوة مأمور بها ومن حيث انه تصرف
في مال الغير وغصب منهي عنه لنا على الجواز وجوه الاول ان الحكم انما تعلق بالطبيعة على ما اسلفنا لك تحقيقه فمتعلق الامر طبيعة الصلوة
ومتعلق النهي طبيعة الغصب وقد اوجدهما المكلف بسوء اختياره في شخص واحد ولا يرد من ذلك قبح على الآمر لتغاير متعلق المتضادين فلا
يلزم التكليف بالمتضادين ولا كون الشيء الواحد محبوبا ومبغوضا من جهة واحدة فان قلت الكلي لا وجود له الا بالفرد فالمراد بالتكليف
بالكلي هو ايجاد الفرد وان كان متعلقا بالكلي وما لا يمكن وجوده في الخارج يقبح التكليف بايجاده في الخارج قلت ان اردت عدم امكان الوجود
في الخارج بشرط الخصوصية فلا كلام لنا فيه وان اردت استحالة وجوده لا بشرط فهو بط جزما لان وجود الكلي لا بشرط لا ينافي وجوده مع الف شرط
تمكن من اتيانه في ضمن فرد فقد تمكن من اتيانه لا بشرط غاية الامر توقف حصوله في الخارج على وجود الفرد والممكن بالواسطة لا يخرج عن الامكان
وان كان ممتنعا بدون الواسطة وهذا الكلام سار في جميع الواجبات بالنسبة الى المقدمات فالفرد هنا مقدمة لتحقق الكلي في الخارج ولا غائلة
في التكليف مع التمكن من المقدمة فان قلت سلمنا ذلك لكن نقول ان الامر بالمقدمة اللازم من الامر بالكلي على ما يجب عليه الامر يكفينا فان الامر
بالصلوة امر بالكون والامر بالكون امر بهذا الكون الخاص الذي هو جزء الصلوة فهذا الكون الخاص مأمور به وهو بعينه منهي عنه لانه فرد من الغصب
النهي عن الطبيعة يستلزم النهي عن جميع افراده ولو كان ذلك ايضا من باب مقدمة الامتثال بمقتضى النهي فان مقدمة الحرام حرام ايضا فعاد
المحذور وهو اجتماع الامر والنهي في شيء واحد شخصي قلت نمنع اولا وجوب المقدمة ثم نسلم وجوبها التبعي الذي بيناه في موضعه ولكن
غاية الامر من توقف الصلوة على فرد ما من الكون لا الكون الخاص الجزئي وانما اختار المكلف مطلق الكون في ضمن هذا الشخص المحرم فان
قلت نعم ولكن ما ذكرت من كون الامر بالكلي مقتضيا للامر بالفرد يقتضي كون كل واحد مما يصدق عليه فرد ما مأمورا به من باب المقدمة ايضا
والامر وان لم يتعين تعلقه بالكون الخاص عينا لكنه تعلق به تخييرا فعاد المحذور لان الوجوب التخييري ايضا يقبح اجتماعه مع الحرام قلت اما اولا
فهذا الوجوب تخييري كما حققناه لك في بحث الواجب التخييري ولم يعرف بين الواجبات العينية والتخييرية وحاصله ان التخيير في
افراد الواجب العيني بحكم العقل ووجوب الافراد تابع لوجوب الكلي والامر في التخييري بالعكس فوجوب الافراد فيه عيني ومع ان الامتناع من اجتماع
مع الحرام كما يعرفه الخصم وثانيا انا نمنع التخيير بين كل ما يصدق عليه الفرد بل نقول اذا امر الشارع بالكلي فان انحصر في فرد او انحصر الفرد
المباح في فرد فيصير الفرد والشخص ايضا عينيا كاصل الكلي فان كان الكل مباحا فالتخيير بين الجميع الا ان الافراد المباحة فليس الفرد الغير
المباح مطلوبا ولكنه لا يلزم بطلان الطبيعة الحاصلة في ضمنه لان الحرام قد يكون مسقطا عن الواجب التوصلي بل التحقيق ان قولهم ان
الواجب التوصلي يجتمع مع الحرام على مذاق الخصم لابد ان يكون معناه انه يسقط عن الواجب لانه واجب وحرام كما لا يخفى وقد حققنا لك انه مقدمة الواجب
ان المقدمة التي هي موضع النزاع في الوجوب علاوة هو المقدمة المباحة التي كانت من افعال المكلف والا فقد يصير مقدمة الواجب شيئا

غير مقدور





غير مقدور له بل من غير فعل المكلف مثل غسل الثوب الذي تحصلت من الغير مع دون اطلاعه وقد يكون شيئا حراما فيتم الواجب فغاية الامر سقوط
التكليف هنا بسبب حصول الطبيعة في الخارج وذلك لا يستلزم كون المقدمة مطلقا للامر وكل واحد يمكن ان يتحقق به الواجب فهو جائز عمدا
نعم لو فرضنا انحصار تحقق الصلوة مثلا في الدار المغصوبة فنحن ايضا نقول بامتناع الاجتماع فلا بد من الوجوب او التحريم فان قلت هذا
انما يتم على القول بوجود الكلي الطبيعي وهو ممنوع قلت مع ان الثابت في موضعه عند المحققين هو الوجود قد بينا لك انه مسئلة تعلق الامر
بالكلي المنافي عن ذلك على القول بعدمه ايضا فان قلت لعدد المشترك الانتزاعي من الافراد التي من جملتها المحرم كيف يجوز طلبه وكيف
ينفك عن الحرام ويتخلص عنه قلت ان ماهية الصلوة المنتزعة من الافراد انما هي منتزعة عنها باعتبار انها افراد الصلوة لا باعتبار
انها غصب والمنتزع عنها من هذا الاعتبار هو ماهية الغصب الثاني انه لو لم يجز ذلك لما وقع في الشرع وقد وقع كثيرا منها العبادات
المكروهة فان الاستحالة المتصورة انما هي من جهة اجتماع الضدين والاحكام الخمسة كلها متضادة بالبديهة فلو لم يكن تعدد
الجهة في الواحد الشخصي مجديا للزم القبيح واللازم وهو قبح على الشارع الحكيم مع ان هذا يدل على الخط بطريق اولى فان النهي في المكروه ها
تعلق بالعبادة ادمك مانحن فيه وبعبارة اخرى المنهي عنه بالنهي التنزيهي كلي اخص من المأمور به مط بخلاف ما نحن فيه فان النسبة بينهما
فيما نحن فيه عموم من وجه ومن الواضح ان ظاهر العقل لا يدل على امتناع الاجتماع في المنهي عنه تحريما ايضا لو كان اخص من المأمور به مط ايضا
وان امكن اثباته من جهة فهم العرف كما سنحققه انشاء الله ولذلك تداول الاصوليون الكلام في مسئلتين وما نحن فيه اشبه بالمقاصد الكلامية
وان كان له اندراج في المسائل الاصولية ايضا بوجه ولكن المسئلة الآتية انسب بالمسائل الاصولية لابتنائها على دلالة الالفاظ وان كانت راجعة
الى الاصول الكلامية ايضا على بعض الوجوه فلنرجع الى تحرير الدليل فنقول معنى قول الشارع لا تصل في الحمام ولا تطوع وقت طلوع
الشمس ان ترك هذه الصلوة ارجح من فعلها كما هو معنى المكروه مع انها واجبة او مستحبة ومعنى الوجوب والاستحباب هو رجحان
الفعل مع المنع من الترك او عدمه ورجحان الترك ورجحان الفعل متضادان لا يجوز اجتماعهما في محل واحد وقد اجيب عن ذلك
بوجوه الاول ان مناهي التنزيه راجعة الى شيء خارج عن العبادة بخلاف التحريمية بحكم الاستقراء فالنهي عن الصلوة في
الحمام انما هو عن التعرض للرشاش وفي معاطن الابل عن نفار الابعير وفي البطايح عن تعرض السيل ونحو ذلك فلم يجتمع الكراهة والوجوب
وفيه انا لا نسلم هذا الاستقراء وحجيته وثانيا ان معنى كراهة تعرض الرشاش ان الكون في معرض الرشاش مكروه وهذا الكون هو
بعينه الكون الحاصل في الصلوة فلا مناص عن اجتماع الكونين في كون واحد فان قلت ان مطلق الكون في معرض الرشاش لا كراهة فيه
انما المكروه هو التعرض له حال الصلوة قلت ان المعنى ان الصلوة في الحمام منهي عنها لكونها في معرض الرشاش فالنهي ايضا تعلق بالصلوة
وعاد المحذور فلو قلت ان مطلق التعرض للرشاش مكروه والنهي عن الصلوة في الحمام لانه من مقدماته وعلله فيعود المحذور ايضا وثالثا
ان الفرق بين قولنا لا تصل في الحمام ولا تصل في الدار المغصوبة تحكم بحت فلنا ان نقول ان حرمة الصلوة في الدار المغصوبة انما هو لاجل
التعرض للغصب وهو خارج عن حقيقة الصلوة واتحاد كون الغصب مع كون الصلوة ليس بأوضح من اتحاد كون التعرض للرشاش مع كون
الصلوة ورابعا ان هذا لا يتم في كثير من الحمامات وفي كثير من الاوقات مع تخصيص ماذكروا كراهة الصلوة بالكون في الحمام
والحكم بعدم الكراهة في غيرها ايضا في غاية البعد وكون العلة والنكتة هو ذلك لا ينافي اصل الحكم كرفع ارياح الاباط في غسل الجمعة
يستلزم كون الكراهة دائما لذلك كما تشاهد في غسل الجمعة هذا كله فيما ورد من الشارع النهي عنه واما في مثل الصلوة في موضع
التهمة مما يكون من جزئيات عنوان هذا القانون فلا يجري فيه هذا الكلام فلا بد للخصم ان يقول ببطلانها ايضا ولم يعهد ذلك
ولا مناص عن ذلك بوجه فهذا ايضا يدل على بطلان مذهبه الثاني ان المراد بالكراهة هو كونها اقل ثوابا بمعنى ان الصلوة في الحمام
مثلا اقل ثوابا منها في غيره ومرادهم ان لمطلق الصلوة مع قطع النظر عن الخصوصيات ثوابا وقد يزيد عن ذلك من جهة بعض

الخصوصيات كالصلوة في المسجد وقد ينقص كالصلوة في الحمام وقد يبقى كالصلوة في البيت فلا ريب ان ما يلزم من ذلك كون بعض العبادات مكروهة
لكونه بعضها دون بعض في الثواب فيلزم كراهة الصلوة في سائر المساجد لكونها اقل ثوابا منها في المسجد الحرام وحاصل هذا الجواب
ان مراد الشارع من النهي ان ترك هذه الصلوة واختيار ما هو ارجح احسن فاولى ترك الصلوة في الحمام واختيار الصلوة في المسجد او البيت
انت خبير بان ذلك ايضا لا يسمن ولا يغني فان الترك المطلق المتعلق بهذا الشخص من الصلوة من جهة هذا النهي لا يجتمع مع الفعل المطلوب
من جهة مطلق الامر بالصلوة مع انك اعترفت بان الخصوصية اوجبت نقصا لهذا الفرد الموجود من اصل العبادة مع هذه المنقصة
اما يطلب فعلها بدون تركها او تركها بدون فعلها او كلاهما فعلى الاول يلزم عدم الكراهة وعلى الثاني عدم الوجوب وعلى الثالث
يلزم المحذور فان قلت ان المراد بالنهي ليس هو الطلب الحقيقي بل هو كناية عن بيان حال الفعل بانه اقل ثوابا من غيره فلا طلب حتى يلزم
اجتماع الامر والنهي قلت مع ان هذا تعسف بحت لا يجدي بالنسبة الى نفس الامر فنقول مع قطع النظر عن دلالة هذا النهي على طلب الترك
فهل هذا الفعل في نفس الامر مطلوب الفعل او مطلوب الترك او يجمعهما الى آخر ما ذكرنا على انا نقول ترك الفرد لكونه اقل ثوابا واختيار
ما هو اعلى منه انما يصح فيما له بدل من العبادات واما ما لا بدل له كالتطوع في الاوقات المكروهة على القول بها والتطوع في السفر او بالقيام
الايام المكروهة فلا يصح ما ذكرت بوجه لان كل آن يسع لصلوة ركعتين يستحب فيه الركعتان وكل كل يوم من الايام يستحب فيه الصيام
وما يقال من ان الاحكام واردة على طبق المعتاد وعادة اغلب الناس لما كان ان يكونوا كلهم عدم استغراق اوقاتهم بالنوافل فان كان المراد
منه انهم لم يكلف في هذا الوقت الذي يصلي فيه بلا من الصلوة المكروهة بناء على ان هذا الذي يوقعه فيه هو الصلوة التي كانت وظيفة
الوقت المرجوح فهذا ليس باولى من ان يقال ان هذا هو الصلوة التي هي وظيفة هذا الوقت حيث لم يكلف في الوقت المكروه بصلوة وان كان المراد
انه لما علم الشارع انه لا يستغرق اوقاته بالنوافل فقال له لا تصل في وظيفة هذا الوقت المكروه وصل وظيفة الوقت الآخر فهذا
لعمرك بان الراجح ترك الصلوة المكروهة من دون بدل مع ان هذا الكلام في مثل صوم يوم الغدير والايام البيض وايام
المخصوصة من شعبان وغيرها كما ترى فان صوم مثل الغدير الذي يتفق مرة في عرض السنة ليس مما يخالف العادة ويترتب عليه الموت
بل يتبرك به الفساق مع ذلك ينهى عنه الشارع في السفر وبالجملة الذي لا وجه له اصلا الا معنى ترك كما عرفت فان قلت فما
تقولون انتم في العبادات المكروهة فهل يترجح فعلها على تركها او بالعكس قلت المواضع التي ورد فيها العبادات المنهي عنها كلها انما تعلقت بها
باعتبار وصفها وليس فيها ما تعلقت بذاتها وان فرضت تعلقت بذاتها مثل ان يقول ان قراءة القرآن مكروهة للحائض على التقريب الذي
سنبينه في جعل صلوة الحائض من جملة ما نهي عنها لذاتها فلا اشكال عندنا في رجحان تركها ومرجوحية فعلها والا فاحتاج في التكلف اصلا
انما لم نحكم برجحانها كنهما كالصلوة لاحتمال ان يقال ان المنهي هو قراءة ما زاد على سبع او سبعين فهو راجع الى النهي باعتبار الوصف
ان المفروض ان كان التعلق بالذات فلم عرفت انا قلنا ان نقول برجحان الفعل على الترك وبالمرجوحية ولا اشكال فاذا احلتها فان
العقل لا يستبعد ان يكون لاصل العبادة مع قطع النظر عن الخصوصيات رجحان وللخصوصية التي يحصل بها في فرد خاص مرجوحية من جهة
تلك الخصوصية وصفة المرجوحية قد يوافق الرجحان الثابت لاصل العبادة ويساويه او يزيد عليه او ينقص عنه فعلى الاول يصير متساوي الطرفين
وعلى الثاني يصير تركه راجحا على فعله وعلى الثالث يبقى فيها رجحان العبادات كالصلوة في الحمام فلا اشكال الا ان النهي عن الخصوصية يستلزم
ترك الماهية فيختار غير هذه الخصوصية سواء فيه الاقسام المتقدمة واما فيما لا بدل له كالصيام في الايام المكروهة فانا نقول في الاوقات
فنقول هل ايا ما كان او مكروها على ما هو المصطلح فيكون تركه راجحا على فعله بل الثاني هو المتعين هنا لانا لا نعقل النهي عن الفعل الا على
اللفظ فيغلب المرجوحية الحاصلة بسبب الخصوصية على الرجحان الحاصل لاصل العبادة ويرجح ولذلك كان المعصومون يتركون تلك
العبادات وينهون عنها والا فلا معنى لتفويتهم تلك الرجحانات المثوبة على انفسهم وعلى شيعتهم مع كونها اقل ثوابا من سائر العبادات

بالقيام

بالعكس







سيما اذا لم يتبدل كما عرفت في دفع التوجيه المتقدم فان قلت فكيف يمكن بها نية التقرب وكيف يصير ذلك عبادة مع ان العبادة لا بد فيها
من رجحان جزما قلت ان القدر المسلم في اشتراط الرجحان انما هو في اصل العبادة وماهيتها واما لزوم ذلك في جميع خصوصياتها فلم
يثبت اما قصد التقرب فهو ايضا يمكن بالنسبة الى اصل العبادة وان كان لم يحصل القرب لعدم استلزام قصد التقرب حصول القرب الا فلا يصح
اكثر عباداتنا التي لا ثواب فيها اصلا لو لم نقل بان فيها عقابا من جهة عدم حضور القلب مع وقوع المحاذات الغير المبطلة على ظاهر الشرع فيها
مع ان قصد التقرب لا ينحصر معناه في طلب القرب الذاتي والوصول الى الرحمة كان من معانيه موافقة الامر فهذه العبادة من حيث انها موافقة الامر
يمكن قصد التقرب بها وان لم يحصل القرب بها من جهة تلك المنقصة الخصوصية الا ترى ان الكاظم موسى بن جعفر عم كان يترك النوافل اذا
اهتم واغتم كما ورد في الروايات وافتى بمضمونها بعض الذكور فتوك التكلم والحاطب مع الله تعالى متكاسلا او متشاغلا اولى من فعله ولذلك
ترك الامام عم ولو كان مع ذلك فيه رجحان لكان تركه بعيدا منه سيما مكررا وسيما في مثل الروايات المتاكدة غاية التاكيد
المنهية للغرائض ومع ذلك فلا ريب في صحتها لو فعل بهذه الحالة وجواز قصد التقرب بها واما الفرائض فعدم جواز تركها مع ذلك فانما هو لمكانة
الحتم ولئلا ينفتح سبيل تسويل النفس ومكيدة الشيطان فيما هو بمنزلة العمود لفسطاط الدين فان اكثر احكام الشرع من هذا الباب
كتشريع العدة مطلقا وان كان العلة فيها عدم اختلاط الانساب فظهر صورة العبادة تكفي في صحة قصد التقرب ما لم يثبت له مبطل من
الخارج وان لم يكن مما يحصل له ثواب الخارج نعم فان ورد في مثال هذه العبادات المكروهة ما يقتضي فلا يدفع طرحها كما ورد في بعض الاخبار
الضعيفة ان الامام عم صام في السفر في شعبان مع انه ليس بصريح في كونه منتدبا بل ربما كان منذورا يقيد السفر او غير ذلك من الاحتمال
فاما لا بد من نفي الكراهة فيما لا بدل له او من القول برجحان تركه مطلقا والاظهر في صوم السفر الكراهة وفي التطوع في الاوقات المكروهة العدم
ففيما يثبت الكراهة فالكلام فيه ما مر وفيما لم يثبت نظرا الى الاشكال الثالث ان المراد بكراهة العبادات مرجوحيتها بالنسبة الى غيرها من
الافراد وتحقيقه بخلاف الاولين فان الرجحان فيها ذاتية والمرجوحية اضافية ولا منافاة بينهما كما لا تضر في المواطن الاربعة فهو مرجوح بالنسبة الى التمام
مع كونه احد فردي الواجب المخير وكما انه يجتمع الوجوب النفسي مع الاستحباب للغير كاستحباب غسل الجنابة للصلوة المندوبة على القول بوجوبه لنفسه
وكذا الوجوب الغيري مع الاستحباب النفسي على الاظهر فكذا يجتمع الرجحان الذاتي مع الكراهة للغير كصلوة الصائم مع انتظار الرفقة والمكروهات
للغير كثيرة مثل الاتواء وفوق الصلوة في مصاحبة الحديد البارز لها ونحوها وفيه ان المراد بالمرجوحية الاضافية ان كان مع حصول منقصة
في ذاتها ايضا بسبب الترك بالنسبة الى ذاتها ايضا فيعود المحذور والا فيصير معناه كون الغير افضل منه وادرج وهو نعم الا ان الغير مما يكون
يؤدى اصل الطبيعة في الثواب فيصير ما نحن فيه مرجوحا بالنسبة الى اصل الطبيعة ايضا فيحصل بذلك لهذا الفرد ايضا منقصة ذاتية لانه
ان هذه المنقصة انما هي من جهة الخصوصية لا من جهة اصل العبادة لان ذلك خلاف اصل المجيب فانه مبناه على عدم اعتبار تعدد الجهة ثم ان الكلام
لا يتم في غير هذه الصورة ايضا اعني ما كان مرجوحا بالنسبة الى سائر الافراد التي لها مزية على اصل الطبيعة ولا يجدي ما ذكره المجيب في ذلك نتايج
بعد تسليم كونه راجحا بالذات مرجوحا بالنسبة الى الغير فاما ان يكون فعل ذلك مطلوبا او تركه او كلاهما الى آخر ما ذكرنا في رد الجواب الثاني فان
قلت مطلوب فعله لذاته ومطلوب تركه من جهة انه يفوت المصلحة الزائدة الحاصلة في الغير فقد كررت على ما فررت عنه فان المطلوب
ولا يعتبر عندك تعدد الجهة فان قلت لما جاز الفعل والترك معا فلا يلزم التكليف بالمحال قلت انا نتكلم فيما لو اراد الفعل واراد الترك
وجواز الفعل والترك لا يجوز اجتماع المتضادين في صورة الحسبان وهو واضح مع انه لا فارق بين قولنا لا تصل في الدار المغصوبة
ولا تصل في الحمام فاعتبر فيه الرجحان الذاتي والمرجوحية الاضافية ايضا وما يقال ان الفارق ان الصلوة ثم يعم الغصب وههنا
غير الكون في الحمام مع ما فيه من التكلف الواضح وان ذلك انما هو بعد تسليم ان الاتحاد في الوجود الخارجي يجدي تقاع
الانشبية يرد عليه ان ذلك مبني على الخلط بين ما عنونه به القانون وما سيجيء فيما بعد فان النهي ثمة تعلق بالصلوة في

الدار المغصوبة لا بالصلوة لانه طلب بعينها والغصب منهي عنه والذي ذكرناه من النقض انما كان من باب الاولوية والاكتفاء بلزوم
اجتماع المتنافيين مط وليس مثالنا في العبادة المكروهة مطابقا للمبحوث في النوع ولزم مما ذكرنا القول بذلك فيما لو كان المنهي عنه
اخص من المامور به ايض وان شئت تطبيق المثال على المقامين فطابق بين قولنا صل ولا تغصب وبين قولنا صل ولا تكن في مواضع التهمة
وطابق بين قولنا لا تصل في الحمام ولا تصل في الدار المغصوبة فان كنت تقدر على ان تقول ان المرجوحية في الصلوة في مواضع
التهم اضافية بالنسبة الى غيرها في الاول فنحن نقدر بان نقول ان مرجوحية الصلوة في الدار المغصوبة اضافية بالنسبة الى الصلوة
في غيرها في المثال الثاني والنقض الاول الذي اوردناه في الاستدلال انما هو بالفقرة الاولى من المثال الثاني على الفقرة
الاولى من المثال الاول والمعارضة التي ذكرناها في دفع الجواب انما هو بالفقرة الثانية من المثال الثاني بالنسبة الى ما ذكرنا
في الفقرة الاولى منه وما وقع به المعارضة مناسب لما اوردنا بالمعارضة المعارضة بالفقرة الاولى من المثال الاول بالنسبة
الى الفقرة الاولى من المثال الثاني قوله وكما انه يجتمع الى اخره فيه انه رجوع عن اول الكلام فان المرجوحية بالنسبة الى الغير
غير المرجوحية للغير وكذا الوجوب والاستحباب وقد اخلطا في هذا المقام وتبعهما الشبيه بالغسل والتمثيل بالاتيان
مع ان الكلام في الواجب النفسي والغيري ايض هو الكلام فيما نحن فيه وهل يعم من المواضع التي اشرنا ورودها في الشرع بلا
اعتبار الجهة ولا يصح ذلك الا بهذه الملاحظة مع ان الاستحباب النفسي على القول بالوجوب الغيري انما هو اذا لم يدخل وقت
مشروط بالطهارة وبعد وجوبه فيجب للغير فيختلف الزمان واما على القول الاخر فاستحباب الغيري معناه انه يستحب ان يكون
هذا الفعل في حال كون المكلف مغتسلا لا انه يستحب الغسل له الا ان يقال استحباب الفعل في حال الغسل لا يتم الا بالغسل
وما لا يتم المستحب الا به فهو مستحب فيستحب الغسل فهذا انما هو باعتبار تعدد الجهة والا فلا يصح التكليف لان المكلف به على
مذهب المجيب هو الفرد وهو شيء واحد شخصي لا تعدد فيه اصلا ومن المواضع التي ذكرناها الصلوة في المسجد فان المستحب والواجب
ايض متضادان وكل افضل افراد الواجب التخييري فانه واجب من حيث كونه فردا من افراد الكلي ومستحب من حيث التشخص ما ادري
ما يقول هنا قبالا لما ذكره في الفرد المرجوح اللهم الا ان يقولوا الفرد الافضل راجح بالنسبة الى الفرد الاخر وان كان فاقدا للرجحان
والمزية الموجودة في الافضل بالنظر الى انه فرد من الكلي لا بالنسبة الى ذاته فيخرج عن المقابلة ومنها ما ورد في الاخبار
الكثيرة وافتى به الفقهاء من تداخل الاغسال الواجبة والمستحبة وكذا الوضوءات ونحو ذلك وقد اضطرب كلام الاصحاب في
هذا المقام وذهب كل منهم الى صوب والكل بعيد عن الصواب على ما اخترناه وفيها اشكال اخر قد بيناه في كتاب مناهج الاحكام
الثالث ان السيد اذا امر عبده بخياطة ثوب ونهاه عن الكون في مكان مخصوص ثم خاطه في ذلك المكان فانا نقطع انه مطيع عاص لجهتي
الامر بالخياطة والنهي عن الكون واجيب بان الظاهر في المثال المذكور ارادة تحصيل خياطة الثوب باي وجه اتفق سلمنا لكن نمنع
كونه مطيعا والحال هذه ودعوى حصول القطع بذلك في حيز المنع حيث لا نعلم ارادة الخياطة كيفما اتفقت وفيه ان هذا الكلام
بظاهره مناقض لطلب المجيب مع تعلق الحكم بخصوصية الفرد فان ارادة الخياطة في اي وجه اتفق هو معنى كون المطلوب هو الطبيعة ايض فانما
الكلام في جواز اجتماع الامر والنهي في نفس الامر عقلا وعدمه والظهور من اللفظ لا يوجب جوازه اذا كان مستحيلا عقلا اللهم الا
ان يريد المجيب ان وجوب الخياطة توصلي لا مانع من اجتماعه مع الحرام وهذا معنى قوله باي وجه اتفق وفيه ما اشرنا من ان الحكم
وارد على مذهب المجيب صورة الاجتماع لو سلمنا كالواجب الغيري نعم يصير الحرام مسقطا عن الواجب لان الواجب يصير واجبا وحراما
وليس مناط الاستدلال نفي الصحة بان يتمسك بها في جواز الاجتماع حتى يجاب بالانفكاك في التوصلي وبانه صحيح من
اجل اسقاط الحرام ذلك لا لجواز الاجتماع فلا بد في مطلق الفهم على جواز الاجتماع حتى يقال بان الامتثال العرفي للامر





بنفسه شاهد على جواز الاجتماع وكلام المستدل من قوله مطيع عاص لجهتي الامر والنهي صريح في انه حصول الاطاعة من جهة كونه
من افراد المامور به موافقة للامر لان الحرام مسقط عن الواجب فلا فائدة في هذا الجواب وبالجملة فالقول باجتماع الواجب التوصلي مع الحرام
على مذهب المجيب انما يصح اذا اريد به سقوط الواجب عنه بفعل الحرام واما على مذهب المنصور فيصح بارادة ذلك وبارادة حصول
الاطاعة من جهة كونه من افراد المامور به في بعض الاحيان ايض هذا كله مع ما ذكرنا ان وجوب الغير من باب المقدمة فيكون هو ايض
توصليا سيما ومحل البحث هو الكون الذي هو جزء الصلوة ووجوبه بالنسبة الى اصل الصلوة توصلي كما ذكرناه في مقدمة الواجب
نعم قد يحصل للجزء وجوب غيري ايض كما اشرنا في ذلك المبحث وبسببه يختلف الحكم قوله فان الكون ليس جزء من مهية الخياطة فيه ان الكون
بمعنى الاصبع وادخال الابرة في الثوب واخراجه عنه جزء للخياطة والفرق بينه وبين حركات القيام والركوع والسجود مكابرة ولعله حمل
الكون في كلام المستدل على خصوص الكون الذي هو من لوازم الجسم فانه هو الذي يمكن منع ذلك في الصلوة ايض ولا ريب ان مراد
المستدل المنع من جميع صور الكون في هذا المكان او ما يشتمل عليه الخياطة لينطبق على مدعاه قوله حيث لا نعلم ارادة الخياطة كيفما اتفقت
ان اهل العرف قاطعون بانه ممتثل ولو عاقبه المولى على عدم الامتثال من جهة الخياطة لذمه العقلاء اشد الذم ولكن لو عاقبه على الجلوس
في المكان لم يتوجه عليه ذم نعم لو علم بان مراده الخياطة في غير هذا المكان فان الخياطة في هذا المكان ليست مطلوبة لكان لما ذكره وجه لكن
يخرج عن العلم بارادة الخياطة كيفما اتفقت ومنع الامتثال بعد ملاحظة فهم العرف مكابرة ومع ذلك فلنا مناقشة في المثال مثل ما
ذكره بعض المدققين بان المولى امر عبده بشيء من خطوة في كل يوم ونهاه عن الدخول في الحرم فاذا مشى العبد الى داخل الحرم يكون عاصيا مطيعا
من الجهتين احتجوا بان الامر طلب لايجاد الفعل والنهي طلب لعدمه فالجمع بينهما في امر واحد ممتنع وتعدد الجهة غير مجد مع اتحاد المتعلق
اذ الامتناع انما نشأ من لزوم اجتماع المتنافيين في شيء واحد وذلك لا يندفع الا بتعدد المتعلق بحيث يعد في الواقع امرين هذا مأمور به
وذلك منهي عنه ومن البين ان التعدد بالجهة لا يقتضي ذلك بل الكون الحاصل في الصلوة في الدار المغصوبة شيء واحد شخصي فيمتنع ان يكون
مامورا به ومنهيا عنه فتعين بطلانها وايض كيف يجوز على الله تعالى ان يقول للمصلي اذا اراد الصلوة في الدار المغصوبة لا تركع فان ركعت بطلت صلوتك
او لم يظهر الجواب عن ذلك بالتامل فيما مر ونقول هنا ايض قوله فالجمع بينهما في امر واحد ممتنع ان اراد ان الامر بالصلوة من حيث هو هذا الفرد الذي
بعينه هو الغصب والنهي عن الغصب الذي بعينه هو الكون الحاصل في الصلوة ممتنع الاجتماع فهو كما ذكره لكن الامر والنهي لم يردا الا مطلقين
ان وجهي الامر والنهي هنا تقييديان لا تعليليان كما اشار اليه بعض المحققين وما ذكره من عدم اجداء تعدد الجهة ممنوع قوله بحيث يعد
في الواقع امرين ان اراد بذلك لزوم تعددهما في الحس ففيه منع ظاهر وان اراد مطلق التعدد فلا ريب انهما متعددان ولم ينتف اختلاف
الحقيقتين في الخارج بسبب اتحاد الفرد فلم يصر الشيئان شيئا بل هما متغايران في الحقيقة بحسب ما في نظر الحس في الخارج وذلك كان في
الموارد وقد عرفت ورودها في الشرع في غاية الكثرة فان الجنب الذي يغتسل يوم الجمعة غسلا واحدا عن الجنابة والجمعة يصدق انه ترك هذا الغسل
من حيث انه جمعة ولا يجوز تركه من حيث انه جنابة ولا تعدد في الخارج في نظر الحس مط وكذا المكروهات وغيرها مما مر قوله وايض كيف يجوز
او قد عرفت ان الشارع لا يقول له اركع ولا تركع هنا او غيره بل يقول لا تغصب وتفعل اركع ولا يقول اركع هذا الركوع لما مر ان التخيير
اللازم باعتبار وجوب المقدمة انما هو بالنسبة الى الافراد المباحة نعم ذلك مسقط عن المباح كما اشرنا والتكليف الباقي حال الفعل على تسليم
تعلقه حال الفعل انما هو بتمام مطلق المكلف به لا مع اعتبار الخصوصية وبشرطها فلا يرد انه يستلزم مطلوبية الفرد الخاص فان قلت ان
الحكيم العالم بعواقب الامور المحيط بجميع افراد المامور به كيف يخفى عليه هذا الفرد فاذا كان عالما فمقتضى الحكمة انه لا يريده فلا يكون من افراد
المامور به فيكون باطلا قلت لعل هذا البحث استدلال من اجل ما ذكرنا من كونه ولا لنا الواجب على مقدمة تبعيا ومن باب الامتثال
وان مطلوبات الشارع على طبق محاورات العرف والمعتبر في الدلالة هو المقصود من اللفظ وهو استدلال حسن لكنا نجيب بان المامور

ايجاد الطبيعة لا يستلزم خصوصية هذا الفرد فان قلت نعم لكن لما رخص الشارع في ايجاد الطبيعة مطلقا وامرنا بايجادها في ضمن الافراد
من حيث باب المفسدة فلا بد ان يكون ايجادها في ضمن هذا الفرد مستثنى من الايجاد قلت كاشفا للحجاب عن وجه المطلوب ودافعا للنقاب عن
السر المحجوب انه لا استحالة في ان يقول الحكيم هذه الطبيعة مطلوبة لي لا ارضى بايجادها في ضمن هذا الفرد ايضا ولكن لو عصيتني واتيت بها
فيه اعاقبك لما خالفتني في كيفية الايجاد لا لانك لم توجد مطلوبي لان ذلك الامر المنهي عنه شيء خارج عن العبادة نعم هنا معنى مطلوب
الطبيعة الحاصلة في ضمن هذا الفرد فقد اسفر الصبح وارتفع الظلام فالحكم وقلت ومن ذلك يظهر الجواب عن الاشكال في نية
التقرب لان قصد التقرب انما هو في الاتيان بالطبيعة لا بشرط الحاصلة في ضمن هذا الفرد لا باتيانه في ضمن هذا الفرد الخاص المنهي عنه
ان هيهنا تنبيهين الاول ان مقتضى عدم جواز اجتماع الامر والنهي في شيء واحد عدم امكان كون الشيء الواحد مطلوبا ومبغوضا واما
اقتضاء ذلك تخصيص الامر بالنهي والحكم بالبطلان دون العكس فكلا فان قول الشارع صل مطلق والامر يقتضي الاجزاء في ضمن كل ما صدق عليه
المأمور به كما ان قوله لا تغصب ايضا مطلق يقتضي حرمة كل ما يصدق عليه انه غصب والقاعدة المجوزة تخطيء بعد استقرارها على عدم الجواز لا يقتضي
لزوم ارجاع احد العامين الى الاخر فالوجه تخصيص العام والقول بالبطلان كما اختاروه بل لنا ان نقول الغصب حرام الا اذا كان كونا من
اكوان الصلوة كما تقول الصلوة واجبة الا اذا كانت حاصلة للغصب ولذا ذهب بعض المتأخرين الى التخيير مع القول بعدم جواز الاجتماع في اصل
المسألة ويؤيده بعض الاخبار الدالة على ان للناس عن الارض حقا في الصلوة فلا بد من الرجوع الى المرجحات الخارجية وقد ذكروا في وجه
ترجيح النهي وجوها الاول ان دفع المفسدة اهم من جلب المنفعة وهو مطلقا ممنوع اذ في ترك الواجب ايضا مفسدة اذا تعين الثاني ان النهي اقوى لان النهي
انتفاء جميع الافراد بخلاف الامر وفيه ما يضعف في بحث تكرار النهي وفيها ما يأتي الثالث ان الاستقراء يقتضي ترجيح محتمل الحرمة على محتمل الوجوب ك
العبادة في ايام الاستظهار والتجنب عن الانائين المشتبهين ونحو ذلك وفيه انه لم يظهر ان هذا الحكم في امثال ذلك لاجل ترجيح الحرمة على الوجوب
بل العلة ان للدليل الخاص مع ان الحرمة في الانائين مقطوع بها بخلاف غيرها بل يمكن القلب بان الاجتناب عن النجاسة واجب وترك الوضوء حرام
مع ان ذلك لا يستقر الخصوص ثبوته لم يثبت حجيته مع معارضته باصل البراءة وكذلك ما دل من الاخبار على تغليب الحرام على الحلال لمعارضتها
على اصل الاباحة فيما تعارض فيه النصان وبالجملة فلا بد من مرجح يطمئن اليه النفس ثم الحكم على مقتضاه بالصحة او البطلان الثاني ان ما عرفت
القانون هو الكلام في شيء ذي جهتين يمكن انفكاك كل منهما عن الاخرى واما ما يمكن عن احدهما دون الاخرى كقوله صل ولا تصل في الدار المغصوبة
فقد مر الاشارة الى جواز الاجتماع فيه عقلا وعرفا وان افهم العرف خلافه وسيجيء الكلام فيه واما ما لا يمكن الانفكاك عن احد الطرفين مثل من
دخل دار غيره غصبا ففيه اقوال الاول انه مأمور بالخروج وليس منهيا عنه ولا معصية في الخروج والثاني انه عاص لكن لم يتعلق به النهي
عن الخروج الثالث انه مأمور بالخروج ومنهي عنه ايضا ويحصل العصيان بالفعل والترك كليهما وهو مذهب ابي هاشم واكثر افاضل متأخري
الفقهاء وهو اقوى فان نهاد لبيان [illegible] الاول برجحان التقييد اذ الموجب انما هو فهم العرف كما في العام والخاص المطلقين على ما اشرنا اليه
وسنبينه والعقل لا يوجب [illegible] دار الغير سهوا فان الامر بالخروج والنهي عنه موجب لتكليف ما لا يطاق فهو مأمور بالخروج لا غير واما لمن
وان كان يلزم تكليف ما لا يطاق ايضا ولكن لا دليل على استحالته اذا كان الموجب سوء اختيار المكلف كما يظهر من الفقهاء في كون المستطيع
مكلفا بالحج اذا اخره اختيارا وفاتت استطاعته لا يقال ان الخروج اخص من الغصب وفهم العرف يقتضي الجمع بين العام والخاص اذا كانا
مطلقين لانا نقول ان الخروج ليس مورد الامر من حيث هو خروج بل لانه تخلص عن الغصب كما ان الكون في الدار ليس حراما الا من جهة انه غصب
والنسبة بين الغصب والخروج عموم من وجه والظاهر ان ذلك الامر انما استفيد من جهة كونه من مقدمات ترك الغصب الحرام
من الخروج وان انحصر افراده في الخارج بحسب العادة فان الظاهر ان العام الذي افراده الموجودة في الخارج منحصرة في الفرد بحسب العادة بل في نفس الامر
ايضا لا يخرج عن كونه عاما في باب التعارض فلو فرض ورود امر بالخروج بالخصوص فالظاهر انه من جهة انه الفرد الغالب الوجود لا لكون التخلص بحكمه





اما بان يحمل خبره على طوله ويخص من دون اشياء او يقرن للتغليظ فلذا قال فانه فائدة جليلة لم اقف على تصريح بها من كلامهم واما القول الاول
فاختاره ابن الحاجب وهو اقوى مستدلين بانا نعين الخروج للامر دون النهي بدليل يدل عليه فالقطع بنفي المعصية عنه اذا خرج بما هو شرطه
من السرعة وسلوك اقرب الطرق واقلها ضررا اذ لا معصية بايقاع المأمور به الذي لا نهي عنه وفيه ما عرفت انه لا وجه لتخصيص النهي بذلك الامر
بل يجعل ما يدل على حصول المعصية ايضا واما القول الثاني فاختاره فخر الدين الرازي وقال ان حكم المعصية جار عليه مستصحب مع ايجاب الخروج وفيه انه
لا معنى للمعصية الا ترك المأمور به او فعل المنهي عنه فاذ لا نهي فلا معصية مع ان النهي ايضا مستصحب ولا وجه لتخصيصه كلامه ثم يمكن ان يقال على
ان النزاع بين هذا القول وبين ما اخترناه لفظي اذ مبنى ما اخترناه من اجتماع الامر والنهي جعل التكليف من قبيل تكليف ما لا يطاق والتنبيه على
استحقاق العقاب لا طلبا للترك في نفس الامر مع علم الامر بانه لا يمكن حصول امتثال الامر ومراد الفخر هو طلب حصول الترك في الخارج وفيه
كلام يوجد اخر بعيد **قانون** اختلف الاصوليون في دلالة النهي على الفساد في العبادات والمعاملات على اقوال وتحقيق المقام يستدعي رسم
مقدمات **الاولى** المراد بالعبادات هنا ما احتاج صحتها الى النية وبعبارة اخرى ما لم يعلم انحصار المصلحة فيها في شيء سواء لم يعلم المصلحة فيها اصلا
او علم في الجملة واحتاجها الى النية وهو قصد الامتثال او التقرب من جهة ذلك فان امتثال الامر لا يحصل الا بقصد الطاعة في العرف والعادة
والموافقة الاتفاقية لا تكفي نعم لو علم انحصار المصلحة في شيء خاص فبعد حصوله لا يبقى وجوب الامتثال لكونه لغوا فيسقط الموافقة الاتفاقية
الاتيان بالفعل ثانيا لان ذلك هو نفس الامتثال والمراد بالمعاملات هنا ما يقابلها اي ما لا يحتاج صحتها الى النية سواء كان من الواجبات كغسل الثوب
والاداء الى ديون العقود والايقاعات فان المصالح فيها واضحة لا يتوقف حصولها على قصد الامتثال وان لم يحصل الثواب الا بها وحصل العقاب
ايضا بها واتيان المعاملة على الطريق المجهور ولذلك لو كلف من غسل ثوبه باستعمال ما اجبر غيره عليه ويحصل من سلم من دون الاطلاع باعادة الفعل
وكل ما يترتب الاثار على الافعال المعتبرة في المعاملات كترتب الطهر والارث والولد الحر على الوطي في الحيض وغير ذلك **الثانية** الاصل في العبادات
والمعاملات هو الفساد لان الاحكام الشرعية كلها توقيفية ومنها الصحة والاصل عدمها وعليها يكفي في ثبوت الفساد اذ كان هو ايضا من الاحكام
الشرعية لان عدم الدليل دليل العدم واما استدلال بعض الفقهاء باصالة الصحة واصالة الجواز في المعاملات فالظاهر ان مراده من الاصل العموم
مطلق القاعدة وان كان مراده غير ذلك فهو سهو الا ان يريد باصالة جواز اعطاء الربيعة واخذها الغيبة مثلا لان الناس مسلطون على اموالهم
ولكن ذلك لا يفيد الصحة الشرعية بمعنى اللزوم وترتب الاثار وما يقال ان الاصل الصحة في معاملات المسلمين فهو بمعنى اخر والمراد به ان ما تحقق صحته
وفساده في نفس الامر ولم يعلم ان ما حصل في الخارج هل هو الصحيح او الفاسد فيحمل على الصحيح ان صدر عن مسلم لا بمعنى ان صحة اصل المعاملة يثبت
بمجرد فعل المسلم فالمذبوح المحتمل كونه على الوجه المحرم والمحلل يحمل على المحلل اذا صدر عن مسلم لا ان الاصل في الذبح ان يكون صحيحا بل الاصل
عدم التذكية والحرمة حتى يثبت التذكية الصحيحة وصدوره عن المسلم قائم مقام ثبوت وقوع التذكية الصحيحة في نفس الامر وهذا الاصل
اجماعي يعمل عليه ايضا لا دلالة المعتبرة القوية مضافا الى الاخبار الكثيرة **الثالثة** محل النزاع في هذا الاصل ما تعلق النهي بشيء بعينه او
الشارع لا جهة صحته وصحة النهي عن بعض افراده او خطاب بعامة المكلفين ثم استثنى بعضهم عنه مثل صيام ثلاثة ايام ونحو ذلك
محل النزاع في شيء اذا الكلام والنزاع فيه لا في دلالة النهي على الفساد ومعه ما ذكرنا فاسد بالاصل لان الاصل عدم الصحة واما الفساد فيدل عليه
هذا الدليل ومما ذكرنا يظهر ان ما تقدم من اجتماع الامر والنهي فيما كان بين المأمور به والمنهي عنه عموم من وجه سواء اتحد الوجه ام لا فهو
خارج عن هذا الاصل ولهذا افرده القوم واوردناه بالذكر وبالجملة النزاع في هذا الاصل فيما كان بين المأمور به والمنهي عنه او المأمور به والنهي
عموم وخصوص مطلقا ثم اعلم ان النهي المتعلق بكل واحد من العبادات او المعاملات اما يتعلق بها لنفسها او لجزئها او لشرطها او لوصفها الداخل او
الخارج او لشيء مفارق لها يتحد معها في الوجود والمراد بالمتعلق لنفسها ان يكون المنهي عنه طبيعة تلك العبادة او المعاملة مع قطع النظر عن الامور
العارضة لها او وصفا كالزنا والكذب ونحو ذلك مثال النهي عن صلوة الحائض وصومها ونحو ذلك لا يقال ان النهي هنا تعلق بالصلوة باعتبار
حال الحيض فالمنهي عنه هو الصلوة الكائنة في حال الحيض فالنهي انما تعلق بها لوصفها وبيان ما قلناه ان هو الصفة انما يرد على المادة

[illegible]





[illegible]

المقصد الرابع

[illegible]

عليها ويجوز تمام الكلام واما عدم الدلالة على الفساد في المعاملات فلان مدلول النهي انما هو التحريم وهو لا ينافي الصحة بمعنى ترتب الاثر
كما لا يخفى فيجوز ان ينهى الشارع عن بيع التلقي او بيع الملاقيح ونحو ذلك ولكن لو بيع لعصيت ولكن يصير الثمن ملكا للبائع والمثمن ملكا للمشتري
وما يقال ان التصريح بالتفرقة بين المجاز وان الظاهر من النهي ليس يراد نفيه ان القرينة داخلة للمعنى الظاهر للفظ ومناقضة له كما
يرجع بالنسبة الى الاسد ولا مناقضة هنا ولا منافاة كما لا يخفى فلم يدل على الفساد عقلا ولم يقم لا النهي جاء به الشرع ايضا كما يجيء واما
العقد والعرف فكذلك ايضا لعدم دلالته على الفساد باحدى الثلاث لان اما الاول فلفظا واما الثاني فلعدم اللزوم وقد يفصل بان ما كان
مقتضى الصحة فيه من المعاملات منحصرا فيما يناقض التحريم فيدل على الفساد فيه دون غيره وتوضيحه ان المعاملات اما لم يخترعها الشارع بل
كان ثابتة قبل الشرع فاجازه الشارع وقرره وامضاه فيترتب عليه الآثار الشرعية سواء كان ذلك الاثر ايضا ثابتا قبل الشرع
او وضعه الشارع وما لم يجزه فلا يترتب عليه الآثار الشرعية فان كان تجويزه بلفظ يناقض التحريم مثل الحلية والاباحة والوجوب
ونحو ذلك كما في احل الله البيع وتجارة عن تراض المستثنى من النهي عن اكل المال بالباطل واوفوا بالعقود ونحوها فالنهي عن اشياء
ذلك يدل على الفساد لان النهي يدل على الحرمة فاذا كان بيع مخصوص حراما او عقد مخصوص كذلك فلا يكون ذلك من جملة ما احله الله ولا
مما يجب الوفاء به لاستحالة اجتماع الحرمة والحلية والحرمة والوجوب فيخصص عموم احل واوفوا بذلك فيخرج ما ثبت فيه مقتضى الصحة
فيصير فاسدا من جهة رجوعه الى الاصل وهو عدم الدليل على الصحة وقد عرفت في المقدمات ان عدم الدليل على الصحة هو الدليل على الفساد وما
كان من جهة لا يناقض التحريم فلا يدل كما في قوله اذا التقى الختانان وجب المهر فلا ينافي وجوب المهر الحرمة في حال الحيض ونحو ذلك وهذا
انما يتم بناء على ما سلمناه وحققناه من الشافعية وانهم التخصيص والا فلا اشكال في اعتبار الجهتين في غير ما كان النهي عنه
نفس المعاملة بقياس ما مر ويشكل بان انحصار المقتضي للبيع في مثل احل الله ونحوه ثم لم لا يكون المقتضي فيه مثل قوله البيعان بالخيار
ما لم يفترقا وكذلك سائر العقود ولا يمكن التمسك باصالة تأخر ذلك اذ الاصل في كل حادث التأخر ان قلنا ان الاصل في المعاملات
كما في المقدمات فيعارضه كون المقتضي مما يوجب الفساد لان غاية الامر تعارض الاحتمالين وتساقطهما قلت لا تعارض بينهما ولا تساقط حتى
يوجب التوجه الى الاصل لاعمال الدليلين مع الامكان فيخصص النهي عموم احل ويبقى قوله البيعان بالخيار بحاله ويستلزم الصحة بعد الافتراق وان
كان حراما وقل ما كان عقد من العقود يخلو عن مثل ذلك ثم ان ذلك التفصيل جعل ذلك عمدة للفقهاء حيث يستدلون بالنهي على الفساد في البيع ثم الكثير
رد على من ادعى اجماع العلماء على دلالة النهي على الفساد حيث يستدلون في جميع الاعصار والامصار بالنهي على الفساد وقال ان ذلك لا استدلال
انما هو في الموضع المذكور لا في كل موضع وانت خبير بان اكثر ذلك الاستدلال انما هو في البيع والنكاح ونحوهما وقد عرفت الحال فالحق ان النهي لا يدل
على الفساد فيها ايضا فيحتاج ثبوت الفساد الى دليل من خارج من اجماع او نص وغيره وذلك من القرائن الخارجية حجة القول بالدلالة مطلقا في
العبادات والمعاملات ان العلماء لم يزالوا يستدلون به على الفساد في جميع الاعصار من غير نكير ورد بانه انما يدل على الفساد شرعا والكلام في الجواب
ان عمل العلماء ليس بحجة الا ان يكون اجماعا وهو غير معلوم وان الامر يقتضي الصحة والاجزاء والنهي نقيضه والنقيضان مقتضاهما نقيضان
فالنهي يقتضي الفساد الذي هو نقيض الصحة وفيه مع عدم [illegible] ان نقيضها الاجزاء ان اصل المقايسة باطل لان الامر يقتضي الصحة لاجل
[illegible] الامتثال [illegible] والفساد [illegible] ونسلم التناقض [illegible] للتناقض في الاستدلال على [illegible]
انا نمنع كون مقتضى المتناقضين متناقضين مع التقابل [illegible] واحد سلمنا لكن [illegible] لا يقتضي الصحة لا يقتضي الصحة
لا انه يقتضي عدم الصحة [illegible] الفساد [illegible] مقتضى الدليل هو لا وحجة القول بالدلالة شرعا فقط استدلال العلماء
ورد بانه مع ان ذلك لا يستلزم كونه من جهة الشرع فلا وجه للتخصيص [illegible] الحقيقة الشرعية في الفساد كما يظهر من بعضهم ايضا في معرض الحجة
احتجوا ايضا بانه لو لم يفسد لزم من نفيه حكمة يدل عليها النهي ومن ثبوته حكمة يدل عليها الصحة واللازم باطل لان الحكمتين ان كانتا متساويتين
تعارضتا وتساقطتا وكان الفعل وعدمه متساويين فيمتنع النهي عنه لخلوه عن الحكمة وان كانت حكمة النهي مرجوحة فهو اولى بالامتناع





لانه فوت للزايد من مصلحة الصحة وهو مصلحة النهي اذ لا تعارض فيها من جانب الفساد كما هو المفروض وان كانت راجحة فالصحة ممتنعة لخلوها من المصلحة
بل لفوات الراجح من مصلحة النهي وهو مصلحة الصحة لا يعارضها شيء من مصلحة الصحة والجواب ان كون مصلحة اصل النهي راجحة لا يقتضي رجحان ترتب
الاثر بالنسبة الى المكلف فمتعلق النهي الفعل اولا راجح على فعله لو فعل وعصى فترتب الاثر عليه راجح على عدمه ولا منافاة بينهما اصلا اذ رجحان النهي
عن الفعل ورجحان الترتب انما هو على عدم الترتب وهما امران متغايران فان متعلق النهي وترتب الاثر بالذات لا انه تعرض مصلحة الترتيب بعد اختيار الفعل
كما في المعقول الشيرازي وقد يستدل بما ورد في بعض الاخبار من صحة عقد المملوك اذا كان بغير اذن مولاه ثم رضي به معللا بانه لم يعص الله
بل عصى سيده فانه يدل على انه اذا كان فيه عصيان بالنسبة اليه تعالى وكان منهيا عنه فيكون فاسدا وفيه انه على اطلاقه اولا فان المراد من العصيان
في الرواية لا بد ان يكون هو مجرد عدم الاذن والرخصة من الشارع والا فمخالفة السيد ايضا معصية والحاصل انه لما كان في مثل هذا العقد اذن
من الله تعالى من جهة العمومات وغيرها مما يدل على صحة الفضولي بعد الاجازة فيصح وعدم اذن السيد غير مضر وبالجملة المراد انه ليس العقد خاليا
عن مقتضى الصحة وان كان معلقا على اذن المولى ايضا واحتجوا على عدم الدلالة لغة بان فساد الشيء عبارة عن سلب احكامه ولا دلالة للنهي على ذلك
من الوجوه وهو مسلم في المعاملات على ما حققنا واما في العبادات فقد بيناه ويشكل الجمع بين هذا الاحتجاج والاحتجاج السابق لان مقتضاه كون الفساد
من مقتضيات التحريم وهو مدلول النهي اللغوي فكيف ينكر دلالته عليه لغة الا ان يكون مراد المستدل نفي الدلالة اللفظية والا فاقتضاء التحريم
انما هو من باب الاستلزام العقلي وانه يبنى على القول بكون دلالة النهي على التحريم ايضا شرعيا فقط حجة القول بعدم الدلالة مطلقا هو علم استحالة
النهي ثم التصريح بالصحة كما مر وقد ظهر الجواب عنه واما القول الخامس فلم نقف له على حجة يعتد بها ويمكن استنباط دليله والجواب عنه مما تقدم
الاول انهم اختلفوا في المنهي عنه لصفة فذهب ابو حنيفة الى انه يرجع الى الوصف لا الموصوف فصوم يوم النحر لا [illegible] وقبح لا لذاته
التحريم بل [illegible] البيع الربوي في المبيع يفيد اسقاط الزيادة والشافعي واكثر المحققين على انه يرجع الى الموصوف ايضا وهو الحق بنا
على ما حققناه من فهم العرف التخصيص ولكن العقل لا يحكم بدوا مطلقا بل رجع الكراهة الى الوصف في المناهي التنزيهية دون التحريمية
لعله هو ادعاء الاستقراء وقد عرفت بطلانه الثاني المنهي عنه لشرطه ان كان من جهة فقدان الشرط فليس الفساد فيه من جهة النهي بل انما هو
لان فقدان الشرط يستلزم انتفاء المشروط وان كان باعتبار وجود في الشرط بان يكون منهيا عنه لوصف او جزئه او نحو ذلك فالكلام الكلام
ايضا مطلقا وان قلنا بالاجتماع الامر والنهي ويكون النهي دالا على الفساد في الجملة ايضا اذ قد يكون الشرط من قبيل المعاملات ويكون وجوبه توصليا
كغسل الثوب والبدن ونحو ذلك ولا يضر كونه منهيا عنه فانه انما يصح فيما كان من قبيل العبادات كالوضوء وما ذكرنا في مسألة اجتماع الامر و
النهي يظهر ان هذا الاشكال يجري في المنهي عنه لجزئه ايضا في الجملة فراجع [illegible] الثالث قال ابو حنيفة وصاحباه يدل النهي
على الصحة وهو في غاية الظهور من البطلان لان النهي حقيقة في التحريم وليس فيه ما يدل على الصحة ولا مستلزما لها بوجه من الوجوه والظاهر انهم ايضا لم يريدوا
ان النهي يدل عليها بل مرادهم ان النهي يستلزم اطلاق الاسم فقول الشارع لا تصم يوم النحر وللحائض لا تصل يستلزم اطلاق الصوم على ذلك
الصوم وكذا الصلوة والاصل في الاطلاق الحقيقة وذلك مبني على كونها لعبادات وما في معناها من المعاملات التي تثبتها حدود وشرايط من
الشارع اسامي للصحيحة منها فلو لم يكن مورد النهي صحيحا فلم يصدق تعلقه على امر شرعي فيكون النهي عن مثل الصلاة لغوا ونحو ذلك وهو باطل اذ
لا نجزم بان المنهي عنه امر شرعي مع فساد منع كونها اسامي للصحيحة سلمنا لكن المنهي عنه ليس الصلوة الصحيحة فيكون صلوة الحائض مثلا بل
ان الحائض تنهى عن مطلق الصلوة الصحيحة فان قالوا ان الحائض لا تتمكن من الصلوة الجامعة للشرائط اولا والثاني باطل لاستلزامه طلب غير المقدور
ولاستحالة تحصيل الحاصل واستمرار العلم مع عدم القدرة على الايجاد لا يجري في تعلقه بها فتعين الاول والنهي لا يدل على الفساد فيها ليبنى
على صحتها قلنا نختار الاول ونقول انها متمكنة من الصلوة الصحيحة الشرعية في الجملة وان لم تكن صحيحة بالنسبة الى خصوص الحائض ولا ريب
في ان الصلوة الجامعة للشرائط غير عدم كونها في ايام الحيض صحيحة بالنظر الى سائر المكلفين وبالنظر اليها قبل تلك الايام وعدم تمكنها من
الصلوة الصحيحة بالنسبة الى نفسها وامتناعها عنها انما هو بهذا المنع والنهي طلب الامتناع بهذا المنع لا مانع منه [illegible]

الحايض وكلام الحادم اتفاقا وتخصيص دليل القطعي لا يجوز وحمل المناسك الواردة عن صلوة لما يفيد على المعنى اللغوي غلط لاستحباب [illegible] بالاتفاق وكذا حمل النكاح على مجرد الحصول [illegible] خلاف [illegible] لا دليل عليه ٢ في المحكم والمتشابه والمنطوق والمفهوم وفيه فصلان ١ في المحكم والمتشابه

قال العلامة في التهذيب اللفظ المفيد ان لم يحتمل غير معناه فهو النص وهو الراجح المانع من النقيض وان احتمل وكان راجحا فهو الظاهر والمشترك بينهما هو [illegible]

[illegible]





[illegible]

يستلزم انتفاؤه انتفاء المشروط ولا يستلزم وجوده وجود المشروط في مصادق الاستعمال الاول النحو والعهد نحوهما والشرط في العقد مثال النكاح ابتغي وشرطت عليك ان لا تخرجها من البلد ومن مصادق الثاني ما حملت [illegible] كاشتمال [illegible] وقد [illegible] النحاة ان الوصلية وشل ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا وشل ان كان هذا انسانا كان حيوانا ومن مصادق الثالث وان كنتم جنبا فا[illegible] ومن الرابع الوضوء شرط الصلوة والقبض في المجلس شرط صحة الصرف وحلول الحول شرط لوجوب الزكوة واما العلامة فقد جعله بعضهم من جملة [illegible] ولكنه خلاف ما صرح به اهل اللغة فان اشراط الساعة هي شرط بالتحريك وهي العلامة وكل بعض الاستعمال [illegible] شرط الحجام اذا [illegible] الجلد بمبضعه ولم يعد ماخوذ من التحريك التأثير الجملة الشرطية ايضا يستعمل في معان كثيرة احدها ما يفيد تعليق وجود الجزاء على وجود الشرط فقط نحو ان كان هذا انسانا كان حيوانا وليس علمه معلقا على علمه ومنه قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وهذا الاستعمال ينبغي على اهل الميزان حيث يجعلون هذا التركيب دليلا على العلم بانتفاء المقدم بسبب انتفاء التالي ويقولون ان استثناء نقيض التالي ينتج [نقيض] المقدم بخلاف العكس يعني يعلم من انتفاء الحيوانية انتفاء الانسانية ومن انتفاء الفساد انتفاء تعدد الالهة والثاني ما يفيد تعليق علم الجزاء على علم الشرط ايضا مثل [illegible] فعلم [illegible] وجود معلق على وجود [illegible] معلق على انتفائه هذا هو مصطلح اهل العربية ومتعارفهم [illegible] هذا الاستعمال كون الاول سببا للثاني في النظر انما هو ملحوظ الخارج قطع النظر [عن] نفس الامر وما قيل ان الاول اذا كان سببا فلا يفيد انتفاؤه انتفاء المسبب لجواز تعدد الاسباب بل العكس اولى لا وجه له كما يشهد به قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا ففيه اولا انه ناش من الخلط بين الاصطلاحين وقوله بل العكس اولى فيه ان العكس هو كون انتفاء الثاني علة لانتفاء الاول ولم يقل به احد بل هو علة للعلم بانتفاء الاول فلا وجه لهذا الكلام بظاهره وثانيا ان المراد [illegible] السبب في النظر وثالثا ان الاصل عدم تعدد السبب اذا علم سببية شيء [illegible] السبب [illegible] ومن هنا الباب [illegible] لطارئة لكنه لم يظهر فانه دفع المقدم لا ينتج دفع التالي على قاعدة اهل الميزان [illegible] الاشكال في اطلاق الشرط على السبب والظاهر لا فرق [illegible] لنا بمفهوم الشرط حجة معناه مفهوم الجملة الشرطية اي ما يقول له النحاة شرطا وهو الواقع بعد ان واخواتها معلقا عليه حصول مضمون الجملة التي بعدها كما هو محل نزاع الاصوليين كما يشهد به قولهم الامر المعلق بكلمة ان عدم عند عدم شرطه ونحو ذلك لا اذا كان ذلك الواقع بعد ان واخواتها شرطا اصوليا ايضا فانما الواقع بعدها [illegible] قد يكون شرطا وقد يكون سببا كما يجوز ان يقال ان قبضت في المجلس صح الصرف ويجوز ان يقال اذا [illegible] من البول فيطهر مع انه اذا كان ذلك الواقع شرطا اصوليا فلا معنى لكون الحكم بانتفائه مفهوما بل هو من الشرط نفسه [illegible] بعينه عن معناه ويصير سببا الا فتوهم ان مفهوم الشرط حجة معناه ان ما يفهم من تلك الجملة التي يسمى هنا النحاة شرطا [illegible] بمجرد [illegible] انه يعلق الحكم على شئ بكلمة ان واخواتها يفيد انتفاء الحكم بانتفاء ذلك الشئ [illegible] سواء فهم منه الشرطية المصطلحة للاصوليين او السببية فلا منافاة اذا بين الشرطية والسببية لتغاير الموضوعين بالتغاير الاصطلاح فان قولنا ان قبضت في المجلس صح الصرف هو عبارة لغوية عن قولنا شرط صحة الصرف القبض في المجلس والفرق هو الاصطلاحية كالفرق بين [illegible] والابتداء ان اريد به الشرط الاصولي كما هو الظاهر فلا يتم اذ قد بينا ان الظاهر من الجملة الشرطية على تقدير الحجية فهم انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط هو السببية كما بيناه فكيف يصير مساويا للشرط الاصولي والحاصل [illegible] لنا مفهوم الشرط حجة ان مفهوم الجملة الشرطية بسببية الاولى للثانية [illegible] وان اريد به معنى [illegible] ان المراد بالشرط هو ما علق بانتفائه انتفاء شئ آخر وتوقف وجود الآخر عليه ليشمل السبب [illegible] وان الجملة الشرطية ايضا يفيد هذا المعنى فهذا وان كان اوجه من سابقه لكنه ايضا لا يتم لان الجملة الشرطية اخص من هذا اذ لا يفيد السببية [illegible] لصدورها [illegible] الحكم على [illegible] في نفس الامر مثل اذا نزل الثلج [illegible] فانه لا يقال [illegible] الجملة الواقعة بعد ان واخواتها فالغالب انه للفرق بين ادوات الشرط وما دل على التعليق صريحا او نصا فالاسماء المتضمنة معنى الشرط [illegible] مثل قوله تعالى فمن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات [illegible] فمما ملكت ايمانكم [illegible]





ذهب الاكثرون الى ان تعليق الحكم على شئ بكلمة ان واخواتها يدل على انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط وذهب جماعة الى العدم والاول اقرب لنا انه المتبادر من قولنا ان جاءك زيد فاكرمه [illegible] فلا يجب عليك اكرامه [illegible] وهو علامة الحقيقة فاذا ثبت التبادر في العرف ثبت في الشرع واللغة لاصالة عدم النقل واما ما قيل [illegible] في العرف الشرط في اكرامك اياه مجيئه اياك فليس [illegible] ينبغي [illegible] كما ذكره العلامة في التهذيب حيث قال الامر المعلق بكلمة ان عدم عند عدم الشرط لانه ليس علة لوجوده [illegible] فلو لم يستلزم العدم العدم خرج عن كونه شرطا [illegible] كلام منه ايضا وهذا الكلام مبني على الخلط بين اصطلاح النحاة اصطلاح الاصوليين في الشرط وقد عرفت ان المتبادر هو السببية ظاهرا وان لا مدخلية [illegible] بالذات شرطا مع قطع النظر عن دخول ان فهذا الكلام ناظر الى اعتبار لفظ الشرط والغفلة عن ان الشرط معنا في الاصول هو ما ذكره مطلقا ونحن لما اثبتنا التبادر بهذه الهيئة التركيبية فنقول سائر الاستعمالات التي ذكر كلها مجاز [illegible] ولانه خير من الاشتراك [illegible] مستعملة في جميع هذه المعاني والاشتراك والمجاز كلاهما خلاف الاصل فلابد ان يكون حقيقة في القدر المشترك وهو ما علق عليه وجود المشروط لفظ الشرط ونحوه [illegible] خارجا عن محل النزاع لكن لما حصل الغفلة لبعض الفحول هنا لخلط الاصطلاحين فتحقيق القول فيه ان التبادر منه في العرف احد المعنيين اما ما يتوقف عليه وجود شئ وينتفي بانتفائه اعم من ان يكون وجوده [illegible] واما معنى اللزوم [illegible] فلا وجه لحمله على المعنى الاصولي حينئذ [illegible] وقد احتجوا على حجية مفهوم الشرط ايضا بانه لو لم يفد التعليق انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط لكان التعليق لغوا يجب تنزيه كلام الحكيم عنه وفيه اولا ان الخروج عن اللغوية لا ينحصر في اعتبار هذه الفائدة بل يكفي مطلقها واصالة عدم الاخرى لا ينفي احتمالها مع ان الغالب وجود الفوائد وثانيا ان هذا لا يناسب القول بالحجية [illegible] القائلين بالدلالة اللفظية كما هو المعهود في هذا المقام في السنة القائلين بالحجية فان المتبادر من امثال هذا المقام اثبات الحقيقة والتشبث باصالة الحقيقة ليكون قاعدة في اللفظ المخصوص ولا يخرج من مقتضاه الا فيما دل الدليل على خلافه من الخارج ولذلك يتمسكون بالتبادر وفهم اهل اللسان كما [illegible] من استدلالهم ببعض الاخبار المذكورة في كتب الاصول اما اثبات الكلية القطعية من جهة الدلالة العقلية بمعنى ان العقل يحكم بان كل موضع [illegible] يظهر للشرط فائدة اخرى سوى ما ذكر فلابد من حمله على ارادة ذلك فمع ان ذلك لا اختصاص له بحجية المفاهيم فضلا عن خصوص مفهوم الشرط [illegible] عليه الحكم مفهوم الشرط او مطلق المفهوم بل هو يجري في جميع المواضع [illegible] انما يتم لو وجد مقام لم يحتمل فائدة اخرى [illegible] عن اللغوية وهو ممنوع مع انه يؤول النزاع ح بين المثبت والمنكر الى تجويز اللغو في كلام الحكيم وعدمه لو وجد مثل هذا الفرض ولا اظن احدا من المنكرين يرضى بذلك بل الظاهر منهم انهم انما ينكرون وجود موضع لا يحتمل فائدة اخرى [illegible] اثبات اللغة بالعقل [illegible] يحكم بان كل ما وجد لفظ لا يتصور له فائدة سوى فائدة معينة موضوع لها [illegible] الا استفادة كون المعنى مرادا من اللفظ كونه ملحوظا بالدلالة اللفظية [illegible] فان قيل انما نحن نقول بان مفهوم الشرط حجة اذا لم يظهر فائدة سوى انتفاء الحكم عند انتفائه [illegible] مساوياتها او ازيد منها بالجملة اذا كان هذه اظهر الفوائد لا اذا لم يحتمل فائدة اخرى ايضا قلنا هنا ايضا لا يثبت الا الدلالة اللفظية واما العقلية الحاصلة بسبب القرائن الخارجية فالظاهر ان المنكر ايضا يعترف بحجيته [illegible] الاصولية فالذي يليق بقواعد الفن اثبات اظهرية [illegible] من بين الفوائد لا انه اذا كان اظهر الفوائد في موضع يكون حجة في ذلك الموضع احتج النافون بان تأثير الشرط هو تعليق الحكم به وليس يمتنع ان يخلفه وينوب منابه شرط آخر ولا يخرج عن ان يكون شرطا الا ترى ان انضمام [illegible] الرجلين الى الاخر شرط في قبول شهادة الاخر وقد ينوب عنه انضمام امرأتين او اليمين فلا يفيد تعلق الحكم بشرط انتفاء الحكم عند انتفائه [illegible] ثبوت بدله وظاهر هذا الاستدلال تسليم فهم السببية كما ذكرنا لكن المستدل به يتمسك في نفي الحجية باحتمال النائب فلا يكون حجة في نفي الحكم بالشرط في نفي الحكم عند انتفائه وانت خبير بان الاحتمال لا يضر الاستدلال بالظواهر والا لانسد باب الاستدلال في الآيات والاخبار فنقول [illegible] لم يثبت شرط آخر ولم يعلم تحقق سبب آخر فالاصل عدمه [illegible] ان معنى حجية المفهوم هو كون ذلك المعنى [illegible]

للفظ في محل السكوت هنا ليس من قبيل دلالة الالفاظ اذ لا يتم ذلك الا بانضمام اصالة عدم تعدد السبب لانا نقول التبادر يقتضي انحصار
المدلول فيفيد تعيين السببية ... وذلك الاحتمال هو احتمال التجوز الذي يجري في جميع الالفاظ المستعملة في معانيها الحقيقية
يعني به ابداء ... للتمسك باصل الحقيقة ... في الاجماع وان ثبت من دليل وجود سبب اخر كالمثال المذكور فتقول
الشرط او السبب احد المذكورات كما ان الظاهر من الامر الوجوب العيني فاذا ورد امران متضادان في محل واحد نحملهما على التخيير وذلك لا
يوجب خروج صيغة الامر عن كونها حقيقة في العيني واحتج ايضا بقوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا فانه لا يجوز الاكراه
مطلقا فلا يصح التعليق ان اريد به انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط وجوابه ان السالبة هنا بانتفاء الموضوع وما يقال ان الواسطة

[illegible]





[illegible]

فان وجوب الزكوة متعلق على سوم كل غنم فهو تفرع بمعلوفية كل غنم وما قيل ان ذلك لعله لعدم وجود امر مشترك بين افراد المنطوق وبعض افراد المسكوت عنه بمعنى ان جميع افراد ما يؤكل لحمه مثلا يجوز الشرب والتوضي من سوره فنطق بهذا الكلام لم يشترك بعض الافراد الغير ما كول اللحم كونه شريكا للمنطوق لاجل عدم لفظ يشمله مع انها فيبقى الى وقت الحاجة فهذا مما لا يحصل الافادة في وجود اللفظ المشترك فقد يصح ان يقال مثلا كل حيوان يجوز التوضي من سوره الا الكلب مثلا وكلاهما قولكم كل غنم سائمة فيه الزكوة مع ثبوت الحكم لبعض المعلوفة ايضا يمكن ان يقال كل غنم فيه الزكوة الا النوع الفلاني فلم ينقطع المناص وصح ما لزم من اخبار البيان وغيره من الحاجات فلا بد للتقييد من فائدة والمفروض انه ليس الا نفي الحكم عن غير محل النطق مع ان القول بكون استعمال القيد هنا لذلك لا لاخراج غير المقيد عن الحكم خروج عن مقتضى القول بحجية المفهوم اذ هو ما بني على التبادر من اللفظ او على لزوم خلو الحكم عن الفائدة لولاه كما تقدم وهو انما يصح لو لم يكن هناك فائدة اخرى واما ما ذكره بعضهم من انا قلنا بعض السائمة فيه الزكوة ان اراد به ان يكون السائمة صفة لبعض الغنم وبيانا له لا الغنم فقط كما هو المناسب بطريقة اهل الشرع فمفهومه ان ليس في البعض الاخر الذي هو المعلوفة مذكوة لا ما ذكره وان اراد البعض الغير المعين بان يكون السائمة صفة للغنم لا للبعض كما هو الظاهر من كلام وهو الموافق لطريقة اهل الميزان في بيان حصر الحكم نفيا واثباتا الى البعض ثم القيد للخبر لا السور والنفي والاثبات انما يرجعان الى القيد الذي على التحقيق فمفهومه ان البعض لا من السائمة ليس يجب فيه الزكوة وهذا مما يعزو بقل وروده في كلام الشارع لانه تكليف مبهم مجهول لا يستفاد من العقل والعرف وهو ما نسبه الشيخ وصاحب المعالم الى العامة من التفصيل ام نقول ان جعلنا السور من جملة الحكم وجعلنا الموضوع نفس المقيد فالاقرب ما ذكره هؤلاء وان جعلنا جزء الموضوع بان يرجع القيد الى كل واحد من افراد الحيوان المأكول اللحم حكم جواز استعمال سوره فلا يبقى تاملة ان معنى قولنا كل ما يؤكل لحمه يتوضأ من سوره هو ان الحيوانات التي يتبادر منه في العرف الا اظهر الثاني للتبادر فيكون الوصف فيما لكل واحد من الافراد فالمفهوم يقتضي نفي الحكم حيثما توجد تلك الصفة لا ولا انه قد يتوهم لنا في الغنم السائمة ذكوة على نفي الزكوة عن معلوفة الابل باحد من الدلالات استدل بعض المحققين على الدلالة بدليل الخطاب نقيض المنطوق فلما بينا ولا المنطوق في سائمة الغنم كان نقيضه مقتضيا للمعلوفة الغنم دون غيرها وهذا الاستدلال ضعيف لما اشرنا والاولى ما ذكره واحتج بعض الشافعية على الدلالة بان السوم يجري مجرى العلة فيثبت الحكم بثبوتها وينتفي بانتفائها وفيه ان العلية العامة ممنوع والا لكان وجيها الحق ان مفهوم الغاية حجة وفاقا لاكثر المحققين فان الظاهر انه اقوى من مفهوم الشرط ولذلك قال به كل من قال بحجية مفهوم الشرط وبعض من لم يقل به والمراد بالغاية هنا النهاية لا المسافة بخلافها في قولهم الا ابتداء الغاية فالمراد ان تعليق الحكم بالغاية يدل على مخالفة حكم ما بعد النهاية لما قبلها واما نفس النهاية ففيها خلاف نذكرها في بحث بيان الى الا الغاية فلنقدم الكلام فيما اتفقوا عليه على ما بعده فنقول اختلفوا على اقوال ثالثها دخول الغاية في المغيا ان كانا من جنس واحد كقولهم بعتك هذا الثوب من هذا الطرف الى هذا الطرف والا فلا كقوله صوموا الى الليل والظاهر دليلهم في ذلك عدم التمايز فيجب ادخاله من باب المقدمة كما ان ادخال المرفق في الغسل كذلك بخلاف ما لو اختلفا في الجنس وتميزا في الخارج فلا يظهر ثمرة بين القول والقول بالعدم مطردا وربما التوقف لتعارض الاستعمال وعدم الترجيح والحق عدم الدخول لا لان الاصل بمعنى ان اللفظ لا يدل على الدخول والاصل عدم ارادة المتكلم ذلك لعدم الافتقار بكون الدخول موافقا للاصل بل المتبادر من اللفظ عدم الدخول فيكون ايضا مفهوما من التعليق بكلمة الى واما دخول المرفقين في الوضوء فانما هو من جهة الدليل الخارجي لا لان الى بمعنى مع لان الحق انه لا انها الغاية فيكون بمعنى مع مجازا وانما يصار اليه من جهة الدليل الخارجي ثم ان التوقف لا يستلزم القول بالاشتراك كما توهمه بعض الذين بان لا يمكن القول بالاشتراك لعدم جواز وضع الشيء لوجود الشيء وعدمه اما اولا فلان الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز اعم من الاشتراك ولا ينحصر التوقف في صورة الاشتراك واما ثانيا فلجواز الاشتراك بين الوجود والعدم كما في فرد وما قاله بعض الذين من لزوم خلو الكلام عن الفائدة حين التردد بين الوجود والعدم لان التردد بين النفي والاثبات حاصل لكل احد قبل اطلاق اللفظ ايضا فيقع فيحصل الفائدة بمثل قول القائل اعتد على قرء ثم في ذلك فانه يمكن ارجاع الطهر الى الوجود ايضا اذا عرفت هذا فلنرجع الى اصل المسئلة والحق ما قلناه لان المتبادر من قول القائل صوموا الى الليل انتفاء وجوب الصيام الليل ولا يجب بعده ومن قولهم كلا تقربوهن حتى

بطهرن علم احمد



يطهرن عدم حرمة المقاربة بعد حصول الطهر فلو ثبت الصيام بعد الليل ايضا او حرم المقاربة بعد حصول الطهر ايضا لما كان الغاية غاية وهو خلاف المنطوق فان قلت انه لو كان خلاف المنطوق فيكون الكلام مع التصريح بعدم ارادة المفهوم مجازا ولم يقل به احد ايضا فان كان المراد من قولنا يجب صوم الليل ما ينقطع عنده الصوم فلو صار هذا المفهوم من جملة المنطوق وان كان المراد ما ينتهي عنده الصوم سواء انقطع او لم ينقطع فلا يلزم خلف المنطوق فيه المسكوت عنها بعد الغاية قلت ان اريد من التصريح بعدم ارادة المفهوم مثل ان يقول المولى لعبده سر الى البصرة ولا اريد منك عدم السير بعنوان الوجوب بعده فهو مجاز وهو لازم كل من يقول بحجية مفهوم الغاية فكيف نقول بانه لم يقل به احد والحاصل من المتكلم ارادة الجميع فلا بد ان يحمل ذلك على النسخ ان قلنا بجواز النسخ فيما كان لونه معلوما فصا اذا كان قبل حضور وقت العمل والا فيقبح صدوره عن الحكيم وان اريدت من ذلك مثل ان يقول سر الى البصرة ومنها الى الكوفة ومنها الى بغداد ففيه ان امثال ذلك من ان في العرف لتحديد المنازل او لاعلام العالم فيحدد المسافة من كل علم ومنزل فكل مسافة ونهاية ملاحظة بالنسبة اليها ويعتبر ان بخصوصها فلا يرد نجوزه ولا يحصل هذه نقض على القاعدة وكذا الاية النقض مثل قوله تعالى سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى الاية مع ثبوت اسرائه الى السماء وكذا قول الفقهاء اذا صام المسافر الى نصف النهار ثم سافر لا يجوز له الافطار كما حكي عن بعض الفضلاء فان القرينة قائمة على ارادة الخلاف ومطلق الاستعمال اعم من الحقيقة والاستعمال في المعنى المجازي لا يوجب خروج اللفظ عن كونه حقيقة في غيره والنكتة في الاية الكاملة المحسوس المعاين في نظر الكفار المتعنتين انما كان ذلك الذي في الاية فكان يمكن اثبات هذا بما يحصل لهم المشاهدة كاخبارهم عن عيرهم وما وقع بينهم في اثناء الطريق وكان يحصل المعجزة بمجرد ذلك ايضا فالذكرها بعدا الى ما هو المنتهى فيما هو مقصود البيان لهم المكن للتسليم عندهم وكذلك المراد من قولهم اذا صام المسافر الى نصف النهار هو الامساك المخصوص المشروط بالشروط نفس الصوم والا فلا معنى للصوم الحقيقي الى نصف النهار فهي في الحقيقة مفهوم الغاية هنا حجة بمعنى ان المعتبر فيما له مدخلية في عدم جواز الافطار هو الامساك الى نصف النهار والامساك ما بعد نصف النهار لا مدخلية له في ذلك فكانه قال الموجب لعدم الافطار انما هو الامساك الى نصف النهار وهكذا الكلام فيما يرد عليك من نظائر هذه واما قولك وايضا ان ... فنقول هنا شق ثالث هو ان المراد هو اخر المنتهى لا بشرط شيء لا اخص ملاحظة ان ما بعد اللحوق نفسه مخالف لما قبله وينقطع الحكم عنده لا على وجه ذلك بعنوان بلا حظ ان الليل اخر مثلا سواء كان ما بعد الدخل مخالفا او موافقا فينقطعها منه التوهم ام لا ثم مدعي استلزام ذلك المطلق كون حكم ما بعده مخالفا لما قبله احتج المنكرون بان دلالة اللفظ على ذلك باحد من الدلالات اما الاولان فظ واما الالتزام فلعدم اللزوم وبالاستعمال فيهما معا فيكون القدر المشترك لكون المجاز والاشتراك خلاف الاصل ويظهر الجواب عنهما بالتامل فيما ذكرناه مفهوم الحصر حجة والمراد به على ما ذكره جماعة من المحققين هو ان يقدم الوصف على الموصوف الخاص خبرا له مثل الامير زيد والشجاع عمرو وفي هذا المعنى بالحصر لان الترتيب الطبيعي خلافه والعدول لغير نكتة لذلك فدل على ان الاولى تعميم البحث كما قدم وكان حق التاخير على ما ذكره علماء المعاني فيراد بالتقديم الفائدة مثل الاهتمام بالذكر او التلذذ او غير ذلك فلا يبقى اما من دعوى التبادر وهو غير مسلم في الجميع او ذكر دليل اخر يعم الدليل في خصوص ما نحن فيه واخلفوا في كون الكلام فيما نحن فيه من باب المفهوم او المنطوق والصواب هنا النزاع لان الحصر مركب من نفي واثبات وما للدليل مذكور في احدهما فيستفاد المجموع من المجموع وان جعل عبارة عن نفي الحكم المذكور عن الغير فلا ريب انه مفهوم على ما مر والدليل على افادة الحصر اما الاول التبادر فان المتبادر من قولنا العالم زيد ان العالمية لا تتجاوز عن زيد الى عمرو وبكر وغيرهما واما الثاني فلانه لو لم يفد الحصر لزم الاخبار بالاخص عن الاعم وهو باطل ونقرر ان المراد بالصفة ان كان هو الجنس فيستحيل حمل الفرد عليه لان الحمل يقتضي الاتحاد والفرد الخاص ليس حقيقة الجنس فينبغي ان يراد منه مصداقه وهو ليس بفرد خاص لعلم العهد لعدم افادة العهد الذهني فيحمل على الاستغراق فيصير المعنى ان كل ما صدق عليه العالم فهو زيد وهذا لا يصح الا اذا انحصر مصداقه في الفرد لاستحالة اتحاد الكثيرين مع الواحد فذلك اما حقيقة كالوفرض انحصار الامر في الخارج واما ادعاء ومبالغة كما في قولنا الشجاع عمرو والرجل بكر فالمراد هو المصداق الكامل ولا يحتاج الى حمل الصفة الى استغراق الا ان يجعل وحدة الجنس مع هذا الفرد كما في قولك هل سمعت بالاسد وتعرف حقيقته فزيد هو هو بعينه كما ذكره الشيخ عبد القاهر في خبر

المحلى باللام وهو الظاهر من الزمخشري في تفسير قوله تعالى ... المخلوق وهذا معنى على الحصر فالمنع وهو بعينه جار في قولنا الامير زيد والحج
الثانوي بان ذلك لو صح لصح في العكس بعينه مثل زيد الامير وعمرو العالم الجريان ما ذكر فيه ايضا وبانه لو كان الاصل فيهما لرد في العكس
لتطرق التغيير في مفهوم الكلام بسبب التقديم والتاخير مع علم المنطقي بتغير في المفردات انما وقع في الهيئة التركيبية اقول انما يجاب
عن الاول اما اولا فبالقول بالموجب كما صرح به علماء المعاني ويظهر وجهه مما سبق واما ثانيا فبالفرق بين صورة التقديم والتاخير فان
الموضوع هو الذات على المبتدأ والوصف على الخبر فاذا وقع الوصف مسندا اليه فالمراد به الذات الموصوفة به فالمراد بالامير في قولنا الامير
زيد هو الذات المتصفة بالامارة فاذا حمل الذات بسبب الحمل فيلزم الحصر اعني حصر الامارة في زيد لانه افتقر على الحمل كون المراد به هو
زيد ولم يبق الا مخصوصا وصف الامارة واذا وقع مسندا فالمراد به كونه ذاتا موصوفة به وهو عارض للاول له العارض اعم والحمل وان كان يوجب
الاتحاد لكن حمل الاعم على الاخص معناه صدق الاعم على الاخص وذلك لا يوجب علم وجوده في ضمن غيره كما في الكلي الطبيعي بالنسبة الى افراده فالمراد من
الاتحاد ان المحمول موجود بوجود الموضوع او ان المحمول والموضوع موجودان بوجود واحد لا انهما موجود واحد بعينه وبهذا يندفع ما يرد هنا ان الحمل هو
الاتحاد واوجب الحصر فيما نحن فيه للزوم ذلك في الخبر المنكر ايضا مثل هذا انسان فان المراد من الانسان هو مفهوم فرد ما لا مصداقه كما اشتهر بينهم ان
المراد من المحمول هو المفهوم ومن الموضوع هو المصداق والمصداق هنا اما فرد معين هو زيد او غير زيد وارادة كل منهما لا يستحيل الحمل الذي
على نفسه على غيره وصفهم فرد ما قابل للجميع الافراد فاذا جمع الموضوع في الوجود بسبب الحمل لزم لما ذكرنا ان ذلك لا يفيد الا اتحاده مع الموضوع
في الوجود لا انهما وجود واحد والحق ان صورة العكس ايضا يفيد الحصر لا لافادة الحمل ذلك من حيث هو حتى يرد ان الاتحاد الحملي لا يقتضي ذلك بل
لان حمل الجنس او الاستغراق يفيد ذلك اما الاستغراق فظاهر واما الجنس فلان المقصود ان كل ما يصدق عليه هذا الجنس لو من حيث انه فرد
لزم ذلك بحمل المنكوس مثل زيد امير فيبقى التعريف لغوا فعلم ان المقصود ان زيدا هو حقيقة الامير ومهيته فيفيد المعنى الذي هو
اعلى من الحصر كما اليه الاشارة واشار الى ما ذكرنا المحقق الشريف في بعض حواشيه فظهر من جميع ما ذكرنا ان قولنا الامير زيد يدل على الحصر
من جهتين احدهما تقديم المتاخر بالطبع وان صار موضوعا الان والثاني التعريف على ما مر بيانه واما صورة العكس ففي جهة واحدة
هو التعريف اما الجواب عن الثاني فيظهر مما تقدم ايضا وتوضيحه منع بطلان التالي لما ذكرنا بمجرد المغايرة في ارادة الذات والصفة مع
ان ما يغير ذلك والتحقيق فقد علم ان الكلام لا يختص بالمعرف باللام بل كل ما يراد به الجنس حكمه ذلك مثل قولك صديقي زيد حيث لا عهد
خارجي فانه يحمل على الجنس وعلى الاستغراق كما في قولك الكرم التقوى فافهم المتقدم حاصلنا فيه واما صورة العكس فلا يجري
ما قدمنا في المعرف باللام فيه بل الظاهر ان معنا زيد صديقي على طريقة الاضافة اللفظية ثم ظهر لك مما مر من تعلق الجهتين ان المسند
اليه اذا كان معرفا باللام يفيد الحصر في المسند وان لم يكن حقه التاخير ايضا كما في قولهم الكرم التقوى والعلماء الخاشعون والكرم في العرب
من قريش كما صرح به علماء المعاني ولا يلزم منه كلما في العرب كرما ولا كل من في القريش كرما كما لا يلزم في زيد قائم لو انشأ احضار القائم وان
قيل اما الحصر اما تماما والمراد به فرض في المذكور اخيرا كقولك انما زيد قائم في قصر الموصوف على الصفة وانما العالم زيد في العكس لاشتهر الاول
بين الجمهور للتبادر عرفا ونقله الفارسي عن النحاة وصرح به فكل طائفة ايضا مع اصالة علم النقل ويدل عليه ايضا استدلال العلماء بمثل قولهم انما
الاعمال بالنيات وانما الولاء لمن اعتق على نفي العمل من دون نية ونفي الولاء لغير المعتق منه وانكره ان كان يمكن القدح فيه بان
مقتضى التعريف المسند اليه كما مر فيقتضي لزوم الاعمال بالنيات في قوة موجبة كلية منافية للسالبة الجزئية وانت خبير بما وضح الفرق
بين المحلى باللام وغيره على ان قولنا بكل ان تعريف المسند اليه ايضا لا اظن ان بعضا يدل على ان تعريف المسند اليه على ذلك لا يعتمد على دلالة انما
عليه مع كمال الوضوح فكيف كان فالعمدة هو التبادر في سائر الموارد وقد استدل بعضهم انفصال الضمير معه في مثل قوله انا الزائد وانما يدافع عن
احسابهم انا او مثلي فان الوجوه المجوزة للفصل مفقودة سوى ان يكون الفصل لغرض وهو ان يكون المعنى ما يدافع عن احسابهم الا انا
وقد يستدل ايضا بان ان للاثبات وما للنفي ولا يجوز ان يكون للاثبات ما بعده وللنفي ما قبله فيكون للاثبات ما بعده وللنفي سواه او على العكس

والتاريخ







والثاني باطل بالاجماع فتعين الاول وهو ضعيف لان ان انما هو لتاكيد الكلام نفيا او اثباتا كان الله لا يظلم الناس شيئا وما النافية
لا ينفي الا ما دخل عليه باجماع النحاة فيكون كافة كما في انما ولعلما وغيره كما صرح هشام وغيره فالتحقيق انه كلام متضمن لمعنيها والاحكم
التبادر واستعمال الفصحاء وقد توقف بقوله تعالى انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم لعدم انحصار المؤمنين في المذكور
وانما يريد الله ليذهب عنكم الرجس لعدم انحصار ارادة الله اذهاب الرجس عنهم وانما انت منذر من يخشاها اي الساعة لانذاره غيرهم ايضا وجوابه
ان المراد في الاول الكمل منهم وفي الثاني ان ارادة اذهاب الرجس مقصورة على اهل البيت في زمانهم لا غيرهم لا انحصار مطلق ارادة الله
في ذلك اذ عرفت ان النفي يرجع الى غير المذكور احيانا وفي الثالث الانذار النافع وعلى فرض التسليم فالمجاز خير من الاشتراك ومطلق الاستعمال
لا يدل على الحقيقة وقد ثبت التبادر كونها حقيقة فيما ذكرنا احتج منكرو الحجية بانه لا فرق بين قولنا ان زيدا قائم وانما زيد قائم وما زاد فيه
فيه كلام وقد عرفت الفرق واختلف المثبتون ايضا فقيل انه بالمنطوق لانه لا فرق بين انما الحكم لله وبين لا حكم الا لله ويظهر لك
مما مر في تعريف المفهوم والمنطوق وقد اشرنا اليه سابقا ايضا واما ما والا فلا خلاف في حجيتهما وهما ظاهران والظاهر انه لا ريب فيهما
بالمنطوق فلا وجه لجعله من باب المفهوم قانون الحق انه لا حجية في مفهوم اللقب لعدم دلالة اللفظ عليه باحدى الدلالات ولو دل
لكان قولنا زيد موجود وعيسى رسول الله كفرا لاستلزامها نفي الصانع ورسالة نبينا واحتج الدقاق وبعض الحنابلة على الدلالة بان
التخصيص بالذكر لا بد له من مخصص ونفي الحكم عن الغير صالح له والاصل عدم غيره وايضا قول القائل ليست امي ولا اختي زانية يدل
على ان المخاطب كذلك ولذا اوجبوا الحد عليه بهذا والجواب عن الاول ان تعلق الارادة مخصص ليس الا مر الذي فيما لا تعلق الكلام
حتى يحتاج الى فائدة خاصة فذكره وقد نقص فائدته اصل الكلام وعن الثاني ان القرينة قائمة على ارادة التعريض اما مفهوم العدد فقد
المحققون عدم الحجية فلو قيل من صام ثلاثة ايام من رجب كان له من الاجر كذا فلا يدل على عدمه ان صام خمسة نعم يحتاج جوازه الى الرخصة
الشارع لان العبادة توقيفية يحتاج الى التوظيف لا لان القول بالاول نافيه واذا صام الزائد بقصد العموم فلا فرض اصلا
وكذا الكلام في عدد الاذكار والتسبيحات وكذا في بعض الاخبار النهي عن التعدي الظاهر انه من جهة اعتقاد ان الزائد مثل المامور به في الاثر
للعلم الجزئي واما اذا قيل يجب عليك صوم عشرة ايام فلا يجوز الاكتفاء بالخمسة لعدم الامتثال بالمنطوق لا لان المفهوم يقتضي المنع لمن
الاعم بخمسة اجزاء فلا يعارض السابق بان يقال ان مفهوم القول الاول يقتضي عدمها فلا بد من الترجيح واما في بعض المواضع الذي علم عدم التعدي
الى فرد ما غيره فانما هو بدليل خارج كعدم جواز زيادة الحد مثلا على الثمانين او المائة جلدة فانه هو من جهة الابتداء من دون اذن
على التوظيف وعدم قبول الشاهد الواحد انما هو لفقدان الشرط وهو الشاهدان وهو مقتضى المنطوق كما اشرنا وكذا كون الماء اقل من كر او قلتين
في النجاسة وكذا الكر في زيادة الاكثر ايضا لا يحتمل لان المناط في الحكم هو الكثرة وعدم نقص الماء عن هذا المقدار لا عدم كونه اكثر من ذلك ايضا
وبالجملة الاعداد المعتبرة في الشرع قد يكون في حكمها مع الاقل والاكثر وقد يختلف فما استعماله الا بدليل على الخارج وقد يتوهم ان تحديد اقل
الحيض بالثلاثة واكثره بالعشرة انما استفيد من مفهوم العدد في قولهم اقل الحيض ثلاثة ايام واكثره عشرة ايام فانه لا يجوز التجاوز
بالاقل وفيه ما لا يخفى فان تحديدا الاقل لا يتم الا بعلم تحقق الحيض في يومين الا ان هو الاقل وبان لا يكون الاربعة اقل والا فلا يتحقق بثلاثة
ولا يرد هذا من مفهوم العدد في شيء وهو مما الاكثر فالظاهر ان الكلام في المقادير المسافة واشباهها هو الكلام في العدد واما مفهوم الزمان
والمكان فهو ايضا كذلك وذهب الى حجيتهما جماعة ويظهر الاحتجاج الجواب مما تقدم فان قلت اذا قيل بعتك بعشرة كذا ونحوها فالعقد غير صحيح
كما هو من العقود قلت لان التعيين الكائن تابع للفظ ومخصص بما قبله لا من جهة المفهوم بل من حيث انحصار الاذن فيه لان ذلك كله
من مقتضى المنطوق في اختصاص الوكالة لزوم الوصف ونحوهما بما فيه وصفا وشرطا وزمانا ومكانا وغيرها وصرح بما ذكرنا الشهيد الثاني في تمهيد القواعد
في العموم والخصوص وفيه مقدمة ومقاصد اما المقدمة فالعام هو اللفظ الموضوع للدلالة على استغراق اجزائه او جزئياته
كما عرفه شيخنا البهائي واحترز بقيد الموضوع للدلالة على المثنى والجمع المنكر واسماء العدد فانها لم توضع للدلالة على الافراد وان دل

قوله اجزائه او جزئياته لدخله شمل الرجال على كل واحد من المعنيين الاثنين من ارادة العموم المجموعي والافرادي وهذا اصطلاحي والا فلا مانع
من جعل العشرة المثبتة ايضا عاما كما يشهد به صحة الاستثناء فالعام على قسمين اما كلي يشمل افراده او كل يشمل اجزائه والعام المعهود
الغالب الاستعمال في كلامهم هو المعنى الاول ولذلك ذكروا ان دلالة العموم على كل واحد من افراده دلالة تامة ويعبرون عنه بالكلي التفصيلي
والكل العددي والافرادي ليشتبه بالكلي اي الهيئة الاجتماعية المعبر عنه بالكل المجموعي بقطع النظر في المنهي [illegible] فقولهم كلاهما
اولا ذكر بعض الكل المجموعي فلم يدل على حصة قبل البعض بخلاف المعنى الاول نظير ضربت العشرة وما ضربت العشرة [illegible] العموم فلا يستفاد من جهة المقام
لا تفيد الحكم لذلك فهو ايضا من العام المصطلح وان ترتب عليه احكام ١ في صيغ العموم **قانون** اختلفوا في كون ما يدعى كونها صيغ العموم
من الالفاظ موضوعا له او مشتركا بينه وبين الخصوص على اقوال او قيل بالتوقف ثم القائلون بثبوت الوضع للعموم اتفقوا في بعض الالفاظ واختلفوا
في الاخر فلنقدم الكلام في الخلافية اصل الوضع والاظهر الاشهر كونها حقيقة في العموم لنا التبادر فان اهل العرف يفهمون من قولنا ما ضربت احدا
ومن دخل داري فله درهم ومتى جاء زيد فاكرمه ونحو ذلك العموم فلو قال السيد لعبده لا تضرب احدا ثم ضرب العبد احدا لاستحق بذلك العقاب
الوجه للاتفاق على ذلك الكلام التي حمل عليه [illegible] على [illegible] من حلف ان لا يضرب احدا [illegible] ان من ادعى ضرب رجل او ادعيت
تكذيبه قلت ما ضربت احدا فلولا انه سلب كلي لما ناقض الجزئية فان سلب الجزئي لا يناقض الايجاب [illegible] قصة ابن الزبعرى فانه لما سمع
قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال لاخصمن محمدا ثم جاء محمدا وقال يا محمد اليس عبد عيسى وموسى والملائكة
فتمسك بدليل العموم لانه من اهل اللسان ولم ينكر عليه [illegible] حيث قال ما اجهلك بلسان قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل فلم ينكر العموم
وردهم واما استعمال الكلمة ما في ذوي العقول او الاعم منهم كما في قوله تعالى والسماء وما بناها فانما هو خروج عن الحقيقة لنكتة وفي رواية
[illegible] اجاب بان المراد عبادة الشياطين التي امرتهم بعبادة هؤلاء فنزل قوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون حجة
القول بانها حقيقة في الخصوص وجهان **الاول** ان الخصوص متيقن المراد من هذه الالفاظ استعملت سواء اريد بها الخصوص فقط او في ضمن
العموم بخلاف العموم فانه مشكوك الارادة ولما كان الوضع مسلما للافهام ولا بد له من مرجح فالاولى ان يقول انه موضوع للمتيقن لما ذكر [illegible]
حيث ان غرضه من الوضع التفهيم فهذا التقرير يندفع ما اورد على الدليل بانه انما يدل على تيقن الارادة لا الوضع والجواب ان هذا اثبات اللغة
بالترجيح العقلي وهو باطل لان طريقه منحصر في النقل اما صريحا بالتواتر او الاحاد او باعانة من العقل كما استفيد من مقدمتين نقليتين
وضع مثل عموم الجمع المحلى فانه يثبت بما سطر بمقدمتين مستفادتين من النقل احدهما ما ثبت من اهل اللغة جواز الاستثناء عن اي فرد
امكن ارادته من الجمع واحتمل تناوله في كل موضع وثانيهما ما ثبت ان الاستثناء هو اخراج ما لولاه لدخل فيحصل من ذلك انه يجوز اخراج كل
فرد من الجمع ثم العقل يحكم بان الشيء ما لم يكن داخلا في شيء لا يمكن اخراجه منه فثبت ان جميع الافراد داخل فيه وهو معنى كونه موضوعا للعموم
هكذا واما العقل المحض فلا مدخلية له في اثبات اللغات واما التبادر وصحة السلب ونحوهما فانما هي دلالة الفرق بين الحقيقة والمجاز لا
لاثبات اصل الوضع ولا بأس بتوضيح المقام وان كان خارجا عما نحن فيه لتنبيه الغافلين فنقول ان الوضع لا يثبت الا بالنقل عن الواضع لبطلان
مذهب عباد بن سليمان الصيمري من اصحاب التكسير من ان دلالة اللفظ على المعنى انما نشأت من مناسبة ذاتية والا لتساوت المعاني بالنسبة الى اللفظ
فاما ان يكون هناك تخصيص وترجيح في الدلالة على المعنى او لا فعلى الثاني يلزم التخصيص من غير مخصص وعلى الاول التخصيص بلا مخصص وهما محالان
والجواب اما بان المرجح هو الارادة اما من الله لو كان هو الواضع كخلق الحوادث في اوقاتها او من الخلق لو كان هو الواضع كتخصيص الاعلام
بالاشخاص او بمنع انحصار المرجح فيما ذكروه لم لا يكون شيء اخر مثل سبق المعنى الى الذهن من بين المعاني في غيره [illegible]
مع انه يبطله الوضع للنقيضين والضدين واختلاف اللفظ بالنسبة الى اللغات [illegible]
لا يتخلف لذلك وجعل السكاكي هذا المذهب [illegible] ان مراده ان الوضع لم يهمل المناسبة بين اللفظ والمعنى كما هو مذهب اهل الاشتقاق
فذكروا ان القصم بالقاف لكسر الشيء مع الابانة والفصم بالفاء لدفع الابانة للفرق بين القاف والفاء في الشدة والرخاوة [illegible] القسمين من الكسر




فثبت ان طريق ثبوت الوضع هو النقل لعدم امكان حصول العلم به من جهة اخرى والمرجحات العقلية والمناسبات الذوقية مما لم يثبت جواز الاستناد
اليها في اثبات الاشياء التوقيفية كالاحكام الشرعية الفرعية ولذلك لا يجوز اثباتها بالقياس ايضا كما جوزه قوم من
العامة فيما اذا دار التسمية بالاسم مع معنى في المسمى وجودا وعدما كالخمر فانها دائرة مع تخمير العقل وجودا وعدما فقبله عصير
بعده خل والدوران يفيد العلية فكان الواضع قال سميته خمرا لانه خمر العقل فكانه جوز تسمية كل ما فيه هذه العلة خمرا فيكون مرجعا
بالعموم كتخصيصه في سائر الكليات كما اشرنا اليه في اوايل الكتاب وهو باطل لعدم ثبوت حجية القياس مع ان جماعة ممن جوز العمل بالقياس
لم يجوزوه في اللغة وقد يقلب الدوران على المستدل بان التسمية دائرة مع خصوص المعنى المحل [illegible] فان [illegible] اذا وجد
التسمية واذا انتفى انتفى فالعلة مركبة ثم لا يذهب عليك ان رفع كل فاعل لم يسمع ونصب كل مفعول لم يسمع نصبه ونحو ذلك
وكذا اطلاق الرجل على من لم يطلق وكذا اقسام المجازات وانواع العلائق ليس من باب القياس بل هو المستفاد من استقراء كلام العرب وتتبع
تراكيبهم بحيث يحصل الجزم بجواز ذلك وهذا مما لا خلاف في جواز الاعتماد عليه واما الاعتماد على التبادر وعدم صحة السلب وعلائم المجاز على
الاشتراك ونحو ذلك فليس من باب اثبات الوضع بالعقل بل انما هو للتمييز والتفرقة بين الحقايق والمجازات والحاصل ان الاجنبي عن اصطلاح
القوم الجاهل باوضاع كلماتهم اذا رأى يستعملون لفظا في معان متعددة ولا يعرف انها مجاز فلا بد له ان يعرف ان في ذلك الاصطلاح الفاظا
مفردة موضوعة للمعاني الشخصية او النوعية والفاظا مركبة موضوعة للمعاني النوعية والفاظا استعملت في غير الموضوعات لها لعلاقة
مجوزة نوعا من الواضع ونحو ذلك كما هو الدأب الديدن في جميع اللغات والاصطلاحات ويعلم ان ما يتكلمون به قد بلغ اليهم من واضع
اصطلاحهم حقيقة كان او مجازا ولكنه يريد ان يميز بين الحقيقة والمجاز ويعرف ان المعاني المتعددة التي يستعملون فيها لفظا واحدا على
التناوب انها حقيقة او انها مجاز فيتفحص عن احوالهم فاما يصرحون له بنقل الوضع او يظهر عليه من تداولهم ومحاوراتهم خواص الحقيقة في
البعض وخواص المجاز في اخر فمن خواص الحقيقة التبادر وعدم صحة السلب ومن خواص المجاز تبادر الغير وصحة السلب مع العلم بان
الخاص يحصل العلم بالمعروض ومعرفة خاصة الشيء من خارج لا يحتاج الى النقل عن الواضع فالمقصود بالذات من استعلام هذه الخواص تحصيل
العلم بالوضع بعنوان الحقيقة لا تحصيل العلم بمطلق الوضع وان حصل العلم بالوضع في ضمنه ايضا فان القدر المشترك بين الوضع الحقيقي و
المجازي حاصل لذلك الجاهل [illegible] الاشكال في تعيين الخصوصية فطلب تحصيل العلم بالقدر المشترك تحصيل للحاصل فان قلت نعم ولكن ذلك لا ينفي
القول باثبات اللغة بالعقل فان اللغة هو اللفظ الذي وضع لمعنى سواء كان بالوضع الشخصي او النوعي الحقيقي او المجازي فانما ثبت بالعقل فيلزم
ثبوت اللغة بالعقل والمفروض هنا اثبات المعنى الحقيقي مثلا بالتبادر وهو دليل عقلي مع ان اثبات الوضع للخصوص على ما ذكرتم والمستدل
اثبات الحقيقة لا مطلق اللغة قلت المراد من عدم ثبوت اللغة بالعقل عدم امكان الاستدلال عليه من طريق اللم من دون الاستناد الى
الواضع من حيث هو واما طريق الان والاستناد الى وضع الواضع من حيث هو فلا مانع منه فان التبادر وعدم صحة السلب والنقل المتواتر
والاحاد كلها معلولات للوضع ودلالتها انية غاية الامر كون بعضها قطعيا وبعضها ظنيا فلا بد ان يوجه ما ذكروه من ان طريق اثبات اللغة
اما تواتر واما احاد بان مرادهم ان طريقها اما قطعي او ظني كخبر الواحد والتبادر وعدم صحة السلب والاستقراء بعد كون هذه
الخاصة مثلا مستعملة في معرفة اكثر الموارد وامثال ذلك كلها من الظنيات وكلها معلول للوضع واما اخراجها عن العقل وكون الاول يقينيا
وامثالها في فرض تسليمها من العلل الموجدة للوضع التي يستدل بوجودها على العلم بوجود الوضع ايضا وهذا هو الممنوع ومثل التبادر
واخواته فادلة الوضع من جملة التوقيفيات فلا بد لا للنقل المتواتر والاحاد مثل اتفاق العلماء الكاشف عن رأي المعصوم ع ونحوه
الكاشف عنه فلا بد للاخبار المتواترة والاخبار الاحاد في الشرعيات فافهم ذلك واضبطه فلنرجع الى ما كنا فيه فنقول وقد يعارض الدليل
فرض التسليم بان العمل على العموم احوط وهو باطل لان ذلك انما يتم في الواجب فقد يكون التكليف بالاباحة هكذا قيل واورد عليه بالمنع

في الواجب انه كما في قوله اقتلوا المشركين فان قتل النفس المحرمة اشد من اخذ المال الثاني انه اشتهر في الشرع حتى صار مثلا انه ما من عام الا
وقد خص منه وهو وارد على سبيل المبالغة والحاق القليل بالعدم والظن يقتضي كونه حقيقة في الاغلب مجازا في الاقل تقليلا للمجاز
واجيب بان احتياج خروج البعض منها الى التخصيص بمخصص ظاهر في انها للعموم ويوهن التمسك بمثل هذه الشهرة اول جهة نظرا اما
في الاول فلان احتياج الخروج الى المخصص عند المستدل ليس لظهور العام في العموم بل لان اللفظ عنده موضوع لبعضها صادق عليه مفهوم الصيغة
من غير تعيين ولما كان ذلك البعض محتملا لكل واحد من الابعاض فالتخصيص انما يحتاج اليه لبيان المراد من لفظ العام لان العام ظاهر في الجميع حتى يحتاج
ارادة البعض الى المخصص ولعل هذا التوهم نشأ من لفظ وقد خص منه وتعبير المستدل بذلك انما هو على ما هو مشهور الحصر وتكلم بالاصطلاح
والا فحاصل مراد المستدل ان غالب استعمال الالفاظ التي يدعى عمومها في بعض ما يصلح له اللفظ والغلبة علامة الحقيقة فالتخصيص
المجاز مع كونه غلبة الاستعمال دليلا للحقيقة سلمنا لكنه يصير دليلا اذا لم يثبت الدليل على كونها حقيقة في الاول وقد بينا الادلة
واما في الثاني فلان تمسك المستدل ليس هو نفس الاشتهار بل لان ذلك الظن حقيقة والمثل مطابق للواقع حتى ان ذلك المثل يفيد
في نفس الامر بان الله على كل شيء عليم وانما قال على سبيل المبالغة لانه لو كان المراد ظاهره لكان كاذبا للزوم التخصيص في نفس المثل فحصل
القائل بالاشتراك بالاستعمال فيهما وظاهر الاستعمال الحقيقة وفيه ان الاستعمال اعم من الحقيقة كما مر مرارا وبانه لو كان حقيقة في العموم
لعلم اما بالعقل او بالنقل ولا مجال للعقل والنقل اما تواتر او احاد والاحاد لا يفيد اليقين وقد كان متواترا لاستوى الكل فيه
ان التمييز بين الحقيقة والمجاز لا ينحصر في نقل الواضع او النقل عنه صريحا بل قد يعلم بوجود الخواص كما اشرنا والخاصة موجودة فيها وهو
التبادر كما يعلم انه لا دليل على وجوب تحصيل اليقين ولا يلزم استواء الكل في المتواتر لاختلاف الدواعي والموانع وعدم التوقع
ظهور المأخذة فلاحظ **تنبيه** صيغ العموم على القول بوضع اللفظ له كثيرة منها لفظ كل والاظهر انه حقيقة في العموم وارادة الهيئة
الاجتماعية مجاز للتبادر خلافه وهو العموم الافرادي وكذلك لفظ الجميع مما يتصرف منه كاجمع وجمعاء واجمعين ونحوها بعد المشهور
ومنها لفظ سائر على اطلاقه وان كان اظهر في ارادة الباقي فانه ظاهر في تمام الباقي ومنها كافة وقاطبة ومن وما الشرطيتان والاستفهاميتان الا
واما الموصولتان فلا عموم فيهما الا ان يتضمن معنى الشرط ويفهم ذلك من الخارج والا فالاظهر الحمل على الموصولة ولا عموم الا ان يجعل
اطلاق الجنس كما سيجيء في المفرد المحلى باللام والاظهر الاقوى انهما حقيقة في من اولى العلم ودعوى انه حقيقة في اللفظ كما ذهب اليه جماعة
وكذلك النكرتان الموصوفتان لا عموم فيهما نحو مررت بمن او بما معجب لك وعن بعضهم الحاقهما الزمانية مثل الآمادة عليه فانما
انا وصلت بفعل مستقبل مثل يعجبني ما تصنع ومنها اي في الشرط والاستفهام وعن جمهور الاصوليين انها عامة في ذلك لعلم
الا انها ليست للتكرار بخلاف كل فلو قال لوكيله اي رجل دخل المسجد فاعطه درهما اقتصر على اعطاء واحد بخلاف ما لو قال كل رجل
يعطي الجميع فعلى هذا يكون عمومها عموما بدليا كما في المطلق بخلاف كل ومنها متى واذا ما وايان واين ومنها متى وحيث واين وكيف وانما
الشرطية اذا اتصلت بما على بعضها واما اذا تجردت فتحمل على العموم اذا اقتضاه الحكمة مثل ان وهناك الفاظ اخر تذكر في تمهيد
القواعد وغيره والمعيار في الكل التبادر فان فهم التبادر فيثبت الحقيقة والا فان اقتضاه الحكمة ايضا فكما عرفت والا فلا عموم وسنفرد
الكلام في بعضها للاشكال او الخلاف فيه بالخصوص **قانون** اختلف اصحابنا بعد اتفاقهم ظاهرا في افادة الجمع المحلى باللام للعموم وكذا
المفرد المحلى عليه وتنقيح المطلب يستدعي رسم مقدمات **الاول** المراد بالمفرد هنا اسم الجنس ولا بد من بيان المراد من الجنس واسم الجنس والفرق
بين اسم الجنس وعلم الجنس والنكرة والمعرف بلام الجنس والجمع واسم الجمع فاعلم ان المراد بالجنس هو الطبيعة الكلية المقررة في نفس الامر
قطع النظر عن وضع اللفظ له فمفهوم الرجل معنى ذات ثبت له الرجولية الذي هو مقابل لمفهوم المرأة هو الجنس ولا يعتبر فيه تحقق
جزئيه وحدة ولا كثرة بل يتحقق مع الواحد وما فوقه والقليل والكثير ولفظ رجل اسم يدل على ذلك الجنس لكنهم اختلفوا في ان

المراد باسم



المراد باسم الجنس هو الماهية المطلقة لا بشرط شيء فيكون مطابقا للمسمى او الماهية مع وحدة لا بعينها ويسمى فردا منتشرا والاقوى الاول عن الكل
الاسماء التي يتعاور عليها المعاني المختلفة بسبب تعاور الالفاظ الغير المستقلة عليها كاللام والتنوين والالف والنون وغيرها من التثنية
لا بد ان يكون لها مع قطع النظر عنها معنى يخص وضع اللفظ له كما انه يحصل لها بسبب مجيء هذه اللواحق اوضاع نوعية يستفاد من استقراء
كلامهم والقول بثبوت الوضع الشخصي بالنسبة الى كل واحد من الاسماء لعلها جزاف فيستفاد من ملاحظة تعاور المعاني المختلفة على اللفظ
بسبب تعاور اللواحق بحسب المقامات ان هناك معنى مشتركا بينها مع قطع النظر عن اللواحق يوجد في ضمن الكل ويتفاوت بحسب المقامات
وليس ذلك الا مثل رجل لا بمعنى الماهية لا بشرط لان الاسم لا يخلو عن شيء من اللواحق لا يجوز استعماله بدون شيء منها فلم لا تقول بان
رجلا منونا مثلا موضوع لكذا ومعرفا باللام موضوع لكذا ومع الالف والنون لكذا وهكذا فلا يحتاج في الرجل خاليا من تلك
حتى يلزم له اثبات معنى ويقال انه موضوع للجنس والماهية لا بشرط لانا نقول اولا ان مفهوم الرجل لا بشرط مع قطع النظر عن التعيين في الذهن
مفهوم مستقل يحتاج الى لفظ في التفهيم وثانيا انه ايضا مستعمل في الاسماء المعدودة ولا ريب انه ليس بمهمل بل موضوع وليس له معنى الا ما
ذكرنا لنا ان كل اللواحق ليس مما يفيد معنى جديدا ولا يجب ان يتوقف المعنى لها عليه ومنشأ التوهم في هذا الاعتراض لزوم ايتام الاسم
المذكور او بعضها تنوين التمكن ايضا متمم للاسم ولكنه ليس لغرض هنا الا لامر متعلق بالاعراب كما في جاءني رجل فيقول ذلك
رجل جاءني لا امرأة انما يفيد بيان الماهية وكذا استعماله في الحروف تماما وكيف كان فلنا ان لفظ رجل اذا خلا عن اللام والتنوين موضوع
للماهية لا بشرط ويؤيد ذلك ما نقلنا سابقا عن السكاكي من اتفاقهم على كون المصادر الخالية عن اللام والتنوين حقيقة للماهية لا بشرط شيء
على هذا فاصل مادة الرجل مع قطع النظر عن اللواحق اسم جنس موضوع للماهية لا بشرط شيء واذا دخله التنوين فظاهره فرد من تلك الطبيعة
فالمراد به الطبيعة الموجودة في ضمن فرد غير معين ومن هنا غلط من اخذ الوحدة الغير المعينة في تعريف اسم الجنس واخذها في معناه نظرا
الى ان المقصود من الوضع التركيب لا تفهيم المعنى والاسم لا يستعمل بدون التنوين واللام وغيرهما من المتممات وانه ضرب بان الخاص للبيان
العام وكونه كافيا في بعض الاحيان لا يستلزم مطلقا فانه لذلك لا يتم في مثل الرجل خير من المرأة وان قلنا انما اخذ هذا في تعريف المنكر قلت
مع انه ينافي اطلاق القائل الاسم في مثل المثال المتقدم وفي مثل قولك لمن يسأل عن شبح يتردد في كونه رجلا او امرأة انه رجل فان
المراد من التنوين هنا ليس الاشارة الى الفرد الغير المعين بل المراد انه هذه الماهية لا غيرها والى هذا ينظر من قال ان اسم الجنس
موضوع للماهية المطلقة فقولنا رجل في جاءني رجل نكرة لا اسم جنس وهنا جعلوا النكرة قسيما لاسم الجنس والا فالنكارة عليها
بالنسبة الى الطبيعة ايضا بحسب ملاحظة حضورها في الذهن وعدمه وجعله في المثال المتقدم نكرة باعتبار عدم ملاحظة تعين الطبيعة وفي
المثال المتأخر باعتبار ملاحظة عدم تعيين الفرد والحاصل انه هنا اربعة امثلة رجل اذا خلا عن اللام والتنوين وهذا رجل يعني لا امرأة
وجاءني رجل او جئني برجل والرجل خير من المرأة اما الاول فالمراد به الطبيعة لا بشرط بلا ريب ولعل القائل بدخول الوحدة الغير المعينة غفل عن
هذا لان نظره الى المركبات لا الى مثل الاسماء المعدودة لندرة استعماله في المحاورات او الا فلا بد ان يقول بدخول الوحدة فيه ايضا واما
الثاني فهو اسم جنس منكر بمعنى التنكير في اصل الطبيعة مقابل تعينها في الذهن واما الثالث فهو نكرة بمعنى ان المراد منه فرد من
ذلك الجنس اما غير معين اصلا في جئني برجل او عند السامع كما في جاءني رجل وعلى قول من يقول بدخول الوحدة الغير المعينة في الجنس
اسم جنس فلا يبقى فرق عنده هنا القائل بين اسم الجنس والنكرة ولا يصح له جعل النكرة قسيما لاسم الجنس اذا كان مراده اسم الجنس الغير المعرف
واما الرابع فهو تعيين للطبيعة واشارة الى حضورها في الذهن على الحقيقة ومعنى مجازي لاسم الجنس على القول الثاني لعدم ارادة الوحدة
والكثير فيه واما فقد استعمل في جزء ما وضع له وسيجيء الكلام في اقسام المعرف باللام وحاصل الكلام وتتميم المرام ان رجلا مثلا مع
قطع النظر عن اللام والتنوين له وضع والقول بانه لا بد ان يكون الوضع اما مع التنوين او اللام او غيرهما يحتاج الى دليل فان نحو

تلك الملحقات فاذا جميع الالفاظ ليس بمعمول من العرب المحض فيه من العرب انما هو من عربها ولا ريب ان هذه اللواحق تتعاقب على لفظ واحد على مقتضى
المقام والقول بثبوت تقديم وتخصيص بعضها على بعض بان يتمثل الرخص المعرب اولا في استعمال القطع التنوين لافادة الوحدة ثم مع اللام لسلب
ذلك وارادة المهية ثم مع الالف والنون بسلب ذلك وارادة التثنية وهكذا بوافع اعتسافا فالقول بان الجنس المعرف باللام كان اصله منونا
ثم عرض اللام او بالعكس هكذا قول بلا دليل وترجيح بلا مرجح فلا بد من اثبات تنوينها لمن جميع تلك العوارض متساوية نسبتها الى الجميع فلا بد
من القول بان اللفظ مع قطع النظر عن اللواحق لمعنى هو انما يتفاوت المعنى بمجاورة الملحقات بمقتضى حاجة المتكلمين بحسب المقامات ولا ريب انهم اتفقوا
في مثل رجل ان هذه الحروف الثلثة بهذا الترتيب موضوعة للمهية المعهودة وانما وقع الخلاف في اعتبار حضورها في ضمن فرد غير معين وعدمه
والمانع مستظهر والوضع توقيفي ومراة الشك نقل اجماع اهل العربية على ان المصادر الخالية عن اللام والتنوين موضوعة للمهية لا بشرط
وبعد الفرق بينها وبين غيرها في نقول اسم الجنس عبارة عما دل على الماهية الكلية لا بشرط شيء وهو الاسم الخالي عن الملحقات وقد
يلحقه تنوين التمكن كما في مثل هذا رجل لا امرأة ومنه قول الشاعر اسد على وفي الحروب نعامة وقد يلحقه الالف واللام للاشارة الى نفس
الطبيعة وتعيينها في مثل الرجل خير من المرأة وفي هذه الامثلة لا التفات الى جانب الفرد لا واحدا ولا كثيرا واما اذا لحقه التنوين المضمنة
للوحدة فتصير نكرة ولا يتوهم ان اسم الجنس فالمراد به فرد من ذلك الجنس وهكذا الجمع اذا لحقه الالف واللام فان اريد بها الاشارة الى
فرد خاص باعتبار العهد في الخارج فهو المعهود الخارجي وهو اما باعتبار ذكره سابقا كقوله تعالى فعصى فرعون الرسول او المصباح في زجاجة فتى
ان العهد الذكري او باعتبار حضوره كقوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم ومنه يا ايها الرجل وهذا الرجل وكما يشار بهذه اللام الى الفرد المعين
المعهود فقد يشار بها الى الصنف المعين من الجنس كما يستفاد ذلك من ارجاع المفرد المحلى باللام الى الافراد النادرة وستعرف كما يمكن ارادة
الفرد المعين من الطبيعة الداخلة عليها اللام بلام العهد فهنا فيمكن ارادة احد معنى المشترك اللفظي ايضا كما هو احد الاحتمالين في الآيات
الى الافراد الغالبة كما سنبينه ان شاء الله وان اشير بها الى تعيين الماهية فهو تعريف الجنس وتعيينه من غير نظر الى الفرد كما في قولك الرجل خير من المرأة
وهو قسمان قسم يصح ارادة الافراد منه لكنه لم يرد كما في المذكور وكما في المعرفات مثل الانسان حيوان ناطق وقسم لا يمكن ارادة الافراد كقولك الحيوان
جنس والانسان نوع ثم قد يراد بذلك الماهية باعتبار الوجود يعني يطلق المعرف بلام الجنس ويراد منه فرد ما موجود في الخارج نوعا غير معين
المعهودية في الذهن وكونه جزئيا من جزئياتها مطابقا لها يصح اطلاقها عليه كما في قولك ادخل السوق واشتر اللحم وذلك انما يكون اذا قام
القرينة على عدم جواز ارادة المهية من حيث هي لا من حيث وجودها في ضمن جميع الافراد كالدخول انما هو في فرد وهو في معنى النكرة وان كان يجري
عليه احكام المعارف وقد يراد بها الماهية باعتبار وجودها في ضمن جميع الافراد كقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا وجعل
العهد الخارجي خارجا عن المعرف بلام الجنس هو المذكور في كلام القوم ووجهه ان معرفة الجنس لا يكفي في تعيين شيء من افراده بل يحتاج
الى معرفة اخرى وهو ان الاستغراق وارادة فرد ما ايضا لا يكفي فيهما معرفة الجنس بل يحتاج الى امر خارج وهو ما يدل على عدم امكان ارادة
المهية من حيث هي فيهما وعدم امكان ارادة البعض الغير المعين ايضا في الاستغراق فالاولى ان يجعل المقسم اسم الجنس اذا عرف باللام
ثم اما ان يقصد باللام محض تعيين الطبيعة والاشارة اليها كما هو اصل موضوع الالف واللام ولم يقصد ان يقصد باصل العلم فيما
غيره فهو تعريف الجنس واما ان يقصد به الطبيعة باعتبار الوجود فاما ان يثبت في سند على ارادة فرد خاص فهو العهد الخارجي او الا فان يثبت
قرينة على عدم جواز ارادة جميع الافراد فهو للعهد الذهني والا فللاستغراق ويبقى الكلام في امور الاول انه هل يكفي مجرد المعهودية في
الخارج في حمل اللفظ عليه او يحتاج الى شيء اخر والثاني ان الحمل على العهد الذهني كيف صار بعد عدم امكان الحمل على الاستغراق الثالث انه هل
يحمل على الاستغراق اذا لم يعهد شيء في الخارج وهل هو من باب دلالة العقل او اللفظ وسيجيء الكلام فيها ثم ان الفرق بين العهد الذهني
والنكرة ليس الا من جهة ان الدلالة على الفرد في العهد بالقرينة وفي النكرة بالوضع والظاهر انه ايضا يستعمل في كلا معنى النكرة اعني





ما كان من باب جاء من اقصى المدينة ومن باب جئني برجل واما الفرق بين علم الجنس واسم الجنس فهو ان علم الجنس وضع للماهية المتحدة مع ملاحظة
تعينها وحضورها في الذهن كاسامة فقد لوحظ بما ملوحظ معها معاملة المعارف بخلاف الجنس فان التعيين والتعريف انما يحصل فيه بالاداة
مثل الالف واللام فالعلم يدل عليه بجوهره واسم الجنس بالاداة اما الكلي الطبيعي فلا منافاة بينه وبين اسم الجنس في المناسبة انما هو في نفس الجنس
وليس كل جنس يكون كليا طبيعيا فالجنس اعم مطلقا واما الفرق بين اسم الجمع واسم الجنس فهو ان اسم الجنس يقع على الواحد والاثنين بالوضع
بخلاف اسم الجمع الثاني لا اختصاص للجنسية بالمفردات بل قد يحصل في الجمع ايضا لا بمعنى ان المراد من الجمع هو الجنس الموجود في ضمن جماعة كما في النكرة
ان الجنس والطبيعة مع قيد وحدة غير معينة بل بمعنى ان الجماعة ايضا مفهوم كلي حتى ان جماعة الرجال ايضا مفهوم كلي فلذلك تفرد جميع الصور
المتعلقة فيه فنقول لفظ رجال مع قطع النظر عن اللام والتنوين موضوع لما فوق الاثنين وهو يشمل الثلثة والاربعة وجميع رجال
العالم فقد ينون ويراد به الوحدة اعني جماعة واحدة مثل النكرة الافرادية في المفرد وقد ينون لمحض التمكن ويراد به الماهية بدون
ملاحظة التعيين كما في قول الشاعر اقوم ال حصين ام نساء وقد يعرف ويراد به الجنس والماهية مثل والله لا اتزوج الثيبات بل الابكار
اذا اراد جنس الجمع وقد يراد به الجمع المعهود اذا كان هناك عهد خارجي وقد يراد به العهد الذهني كقوله تعالى الا المستضعفين من الرجال
والنساء والولدان لا يستطيعون حيلة ولا يهتدون سبيلا ان قلنا بكون الجملة صفة المستضعفين بل وقد يعني في بني رجالا
وقد يجمع كرجال ورجالات الى غير ذلك واما التثنية فلا يجري جميع ما ذكر فيها لان القدر المشترك بين كل واحد من المجموع ومجموعها نوع
وهو مفهوم جماعة الرجال بخلاف رجلان فان مفهومه اثنان من الرجال لعشرات بين كل واحد من الاثنينيات بخلاف المجموع فانه ليس من
افراد اثنين من الرجال لكن التثنية ايضا قد يراد بها النكرة وقد يراد بها العهد الخارجي بل العهد الذهني ايضا وقد يراد به الاستغراق
فالجنسية تعرض للجمع كما ان الجمعية تعرض للجنس ثم ان الجمع المعرف باللام قد يراد به الجنس بمعنى ان الجمع يعرف بلام الجنس فيسقط عنه
اعتبار الجمعية ويبقى ارادة الجنس فيجوز ارادة الواحد ايضا منه والى هذا ينظر قولهم في تعريف الحكم بانه خطاب الله المتعلق بافعال
حيث نقض بالخواص من مثل وجوب صلوة الليل على النبي بان المراد جنس الفعل وجنس المكلف ولكنه مجاز لان انسلاخ معنى الجمعية لا
يوجب كون اللفظ حقيقة في المفرد كما صرحوا بان قولهم فلان يركب الخيل مجاز وبنو فلان قتلوا فلانا وقد قتله واحد منهم مع ان انسلاخ
الجمعية لا توجب انسلاخ العموم فعلى القول بانه حقيقة في العموم كما هو المشهور المعروف فيكون ايضا مجازا نعم يمكن ان يقال بعد التجوز وارادة
الجنس فلا يكون ارادة الواحد مجازا بالنسبة الى هذا المعنى المجازي وفي مثل قوله تعالى الرجال قوامون على النساء يحتمل انسلاخ الجمعية و
جنس الجمع كليهما ولعل الثاني اظهر الثالث قد علمت ان الالفاظ الموضوعة للمفاهيم الكلية لها وضع شخصي مع قطع النظر عن
اللواحق ووضع نوعي بالنظر الى لحوقها فاعلم ان الوضع النوعي الحاصل بسبب اللواحق قد يكون حقيقيا وقد يكون مجازيا
كسائر الحقائق والمجازات فيحصل الاشكال هنا في ان المعاني المستفادة بسبب لحوق اللام والتنوين او غيرهما انها حقيقة او انها
مجازات اذ كما ان وضع المجازات نوعي باعتبار ملاحظة انواع العلائق فقد يكون وضع الحقائق ايضا نوعيا باعتبار الضم والتركيب
فمعنى تعريف الماهية وتعيينها بسبب لحوق اللام مما لا ينبغي الريب في كونه معنى حقيقيا للمفرد المعرف باللام واما دلالته على
العهد الذهني او الخارجي والاستغراق ففيه اشكال ويظهر من التفتازاني في المطول ان استعماله في العهد الذهني
حقيقة فانه اطلق واريد منه الجنس وفهم الفرد من القرينة الخارجية كما في قولك جاءني رجل فان المعنى المستعمل فيه اللفظ هو ما كان
الغرض الاصلي من استعمال اللفظ هو الدلالة عليه والمقصد الاصلي هنا ارادة الجنس لكن فهم منه ارادة فرد منه بانضمام قرينة
المقام ويلزم من ذلك كون الاستغراق ايضا حقيقة اذ هو ايضا من افراد تعريف الجنس وبسبب قيام القرينة على عدم ارادة فرد
معين او غير معين يحمل عليه بل ويلزم ذلك في العهد الخارجي ايضا على ما بينا من عدم الفرق وضعف اخراجه عن تعريف الجنس

فان الكلي الطبيعي معروض لمفهوم الكلي ... جنس فالجنس اعم

وادخال صاحب فيه ويظهر ذلك من غيره من العلماء ايضا وهذا انما يتم ان جعلنا اسم الجنس هو الماهية لا بشرط والاولى اعتبار الوحدة الغير المعينة فيه فيصير مجازا بسبب التعريف لاسقاط الوحدة عند ارادة الوحدة الثانية بسبب المقام في العهد الذهني والكثرة في الاستغراق فانما هو بقرينة المقام لا بسبب حل اللام فاصل الموضوع له فاللام يتم في الاستغراق جزما وانا اقول الظاهر ان المعرف بلام الجنس لا يصح اطلاقه على المذكورات بعنوان الحقيقة لان مدلول المعرف بلام الجنس هو الماهية المعراة عن ملاحظة الافراد حتى التعيين الحضوري في الذهن وذكره ارادة فرد منه استعمال للفظ في غير ما وضع له لا يليق التعرية عن ملاحظة الافراد ليس عبارة عن عدم ملاحظتها فلا منافاة كما يقال هذا رجل لا امرأة وهو حقيقة جزما لانا نجيب عنه بنظير ما اشرنا اليه في بحث استعمال اللفظ المشترك في المعنيين من ان الوضع توقيفي كالاحكام الشرعية وان اللفظ المشترك موضوع لكل من المعاني في حال الوحدة لا بشرط وانه لا رخصة فارادة غيره معه ولا ريب ان حال عدم الملاحظة مغاير لحال اعتبار الملاحظة وذكر اللفظ الموضوع لمعنى وارادة معنى آخر منه غير حمل اللفظ الموضوع لمعنى على معنى آخر مغاير له في الجملة والثاني قد لا يستلزم المجازية كما في قولك هذا رجل فان المراد هنا رجل على المشار اليه وغاية المحاذة اتحاد وجودهما لا الحكم بانهما موجود واحد كما اشرنا في مفهوم الحصر فقولك زيد الرجل يعطي معنى زيد رجل الا ان الحمل الاول على المبالغة لان معناه ان زيدا نفس الطبيعة المعينة ومعنى الثاني انه يصدق عليه انه رجل اذا عرفت هذا علمت ان القول بكون الاقسام المذكورة من اقسام المعرف بلام الجنس انه حقيقة في الكل غير صحيح فلا بد اما من القول بالاشتراك اللفظي او كونه حقيقة في بعضها ومجازا في الاخر والذي يترجح في النظر هو كونه حقيقة في تعريف الجنس مجازا في غيره للتبادر في تعريف الجنس فمن يدعي الحقيقة في العهد او الاستغراق لا بد له من اثبات وضع جديد للهيئة التركيبية او يقول باشتراك اللام لفظا في اقسامها كل واحد منها وتعيينها يحتاج الى القرينة والتبادر وغيره مما سنذكره سيما اصالة عدم ارادة الفرد يرجح ما ذكرناه وعلى ما ذكرنا من التقرير في الجمع مطابقا للفرد لا بد ان نقول انه ايضا حقيقة في الجنس انا عرف باللام لكن الغالب استعماله في الاستغراق فلعله وضع جديد للهيئة التركيبية وتحقيقه انشاء الله تعالى بقي الكلام في النكرة وانه حقيقة في اي شيء فقد قلنا رجل جاءني لا امرأة وجاءني رجل وجئني برجل ويحتمل ان النكرة حقيقة وانها مجاز ام مشترك بينهما لفظا او معنى ويظهر الثمرة في الخالي عن القرينة كقولنا رجل جاءني فيحتمل ارادة واحد من الجنس لا اثنين كما هو معنى النكرة المصطلحة المجهولة فيها للسامع الجنس ويحتمل ارادة نفس الماهية بدون اعتبار حضورها في الذهن والظاهر في النكرة المصطلحة فاطلاقه على اسم الجنس المنكر يكون مجازا ويحتمل كونه حقيقة في الاعم **تنبيه** اعلم ان استعمال الكلي في الفرد يتصور على وجوه لا بد من معرفتها ومعرفة ان ايها حقيقة وايها مجاز فمنها حمل الكلي على الفرد بحيث مثل ان تقول زيد انسان فان الانسان يحمل على زيد ولكن لم يستعمل في زيد بل استعمل في مفهومه الكلي الذي زيد احد افراده وتنوينه تنوين التمكن لا التنكير ولا يقتضي ان الحمل يقتضي الاتحاد فاذا كان المراد بالانسان هو المفهوم الكلي فيلزم ان يكون الانسان منحصرا في زيد لانا نقول الاتحاد في الحمل لا يقتضي الا اتحاد الموضوع في الوجود ولا يقتضي كونهما موجودا واحدا والا بطل قولهم الاعم ما يصدق على الاخص صدقا كليا دون العكس فالحاصل ان زيدا والانسان موجودان بوجود واحد اي امكن ان يوجد الانسان مع عمرو وايضا بوجود واحد وهكذا ولو اريد كونهما موجودا واحدا فلا بد انه لا يصح الا على سبيل المبالغة وهذا هو ما يقولون ان الانسان حمل على زيد مع الخصوصية يعني ان زيدا لا غير انسان ويلزم كونهما موجودا واحدا وبهذا الوجه يستفاد الحصر في مثل قولهم زيد الشجاع على احد الوجوه وح فلا مجاز في اللفظ اصلا بل المجاز انما هو في الاسناد وهو خارج عما نحن فيه ومن هذا علم حال قولنا زيد الانسان معرفا باللام وان اسناده مجازي فالاولى ان يخرج هذا من اقسام اطلاق الكلي على الفرد ومنها ان يطلق الكلي ويراد به الفرد وهذا يتصور على اقسام مثل جاءني رجل وجئني برجل وهذا الرجل فعل كذا فلو اريد اتحاد المفهوم مع الفرد في كل منها بان يكون المراد جاءني شخص هو الرجل لا غير بان يكون مع الفرد موجودا

واصلا ويكون

في العام والخاص

٨٦

واحدا ويكون هو هو فلا ريب انه مجاز فالجميع وهذا معنى قولهم اذا العام حمل على الخاص مع قيد الخصوصية فهو مجاز وان اريد كونهما موجودا واحدا فهو حقيقة لكن فهم ذلك يحتاج الى لطف قريحة وبيانه انا قد حققنا لك ان اللفظ الموضوع للكلي وهو الجنس اعني الشامل للقليل والكثير المتشاكل بشرط تحلية هو مادة لفظ المفرد بدون اللام والتنوين او اذا دخله تنوين التمكن ايضا في بعض الصور فاما اذا دخله تنوين التنكير فلا ريب انه يحصل له معنى آخر بوضع نوعي هو معنى النكرة كما في التعرفات اللامية الموجبة لتفريع الاقسام كالتثنية والجمع وغيرهما فمعنى قولنا جاء رجل اريد به شخص معين في الخارج عند المتكلم غير معين عند المخاطب ومعناه التحليلي جاء شخص متصف بانه رجل فيستلزم تلك النسبة التقييدية المستفادة من المادة والتنوين نسبة خبرية هي قولنا هو رجل بالحمل المتعارف والكلام فيه هو الكلام في زيد انسان كما مر ولا مجاز في اطرافه ولا في نسبته كما بينا ولو اريد جاء شخص هو رجل لا غير فيستلزم المجاز اللفظي فالاطلاق لان الحيثية المجاز لا غير ومثله معنى مجازي للفظ المركب من رجل فان قلت ارادة الخصوصية من الفرد لا يستلزم انحصار الكلي في الفرد بل معناه ان هذا الشخص مع الخصوصية رجل فاستعمل اللفظ الموضوع للجزء في الكل بطريق الحمل المتعارف وهو لا ينافي تحقق الرجل في غير هذا الشخص ايضا والحاصل ان اللفظ هنا استعمل في الفرد مع قيد الخصوصية واطلق عليه والمفروض انه لم يوضع للماهية والتشخص فاستعماله في غير ما وضع له وهو مجاز وذلك لا يستلزم الحصر فما معنى قولك لا غير في هذا المقام قلت هذا الكلام ناش عن الغفلة عن فهم الحقيقة والمجاز وتحقيق المقام ان الحقيقة هو الكلمة المستعملة فيما وضع له المستلزمة فقد عرفت التحليل الثاني فانا اذا سمعنا ان العرب وضع لفظ الاسد لنوع من الحيوان واشتبه علينا هذا النوع فاذا وصف لنا هذا الحيوان وتميز عن بين الحيوانات وقيل لنا هذا الاسد فلا ريب ان هذا حمل ذاتي وان المجاز ايضا هو استعمال اللفظ الموضوع لمعنى في معنى آخر بان يقيد ان هذا ذاك بمعنى الحمل الذاتي لا الحمل المتعارف فان الاسد في قولنا رايت اسدا يرمي لم يستعمل الا في الرجل الشجاع ولم يستعمل في زيد مثلا ثم استعمل الشجاع الذي اريد من هذا اللفظ في زيد على نهج يتضمن الحمل المتعارف فانما التشبيه انما وقع بين مفهوم الاسد ومفهوم الرجل الشجاع بمعنى ان زيدا اشبه من جهة انه رجل شجاع بالحيوان المفترس لا من حيث الخصوصية واستعير لفظ الاسد الموضوع له لزيد من حيث انه رجل شجاع لا من حيث الخصوصية فلفظ اسد في هذا التركيب مجاز من حيث انه اريد منه الرجل الشجاع وحقيقة من حيث اطلاقه على فرد منه فاطلاق اسد على زيد له جهتان من احدهما مجاز وهو اطلاقه عليه من حيث انه رجل شجاع ومن الاخرى حقيقة وهو اطلاقه عليه من حيث انه فرد من افراد الرجل الشجاع وهذا الاخير بعد جعل الاسد عبارة عن الرجل الشجاع ففي هذا المثال لم يوجد الحمل المتعارف في المعنى الحقيقي بالنسبة الى زيد من حيث انه رجل شجاع بل حمله ذاتي فان الرجل الشجاع ليس من افراد المعنى الحقيقي الا على مذهب السكاكي من باب الادعاء حتى يمكن ان يتحمل الاسد عليه لا بعينه ايضا افراده فيه فظهر ان اطلاق المعنى الحقيقي على المعنى المجازي ليس الا من باب الحمل الذاتي فاذا كان من الحمل الثاني فهو يفيد كونهما موجودا واحدا ادعاء وهذا معنى انحصار المجاز في الموضوع وانحصار المستعمل في المستعمل فيه فاذا عرفت هذا في الاستعارة يظهر لك الحال في غيرها من انواع المجازات فقولنا رعينا الغيث مطلق الغيث على النبات بعنوان الحمل الذاتي ادعاء بمعنى ان النبات غيث لا بمعنى انه فرد من افراد الغيث الحقيقي بل هو هو نفسه اريد منه النبات الخاص الذي رعوه فاطلاق الغيث بعد جعله بمعنى النبات على الفرد حقيقة من باب اطلاق الكلي على الفرد بالحمل المتعارف فلا منافاة بين كون اللفظ مجازا من جهة وحقيقة في حمله على بعض افراد ذلك المعنى المجازي من جهة اطلاق الكلي على الفرد اذا تحقق لك هذا فاعلم ان استعمال العام في الخاص يعني الكلي في الفرد ان كان من باب الحمل المتعارف بان كان المراد به اتحاد العام مع الخاص في الوجود لا كونهما موجودا واحدا وبعبارة اخرى اطلق العام على الفرد باعتبار الحصة الموجودة فيه فهو حقيقة كما بينا لان المجاز لا بد فيه من الحمل الذاتي واما اذا اريد الخاص بشرط الخصوصية ومع اعتبار القيد فلا يمكن فيه الحمل المتعارف اذ لا وجود للانسان بهذا المعنى

في نفس الفرد لاستحالة تحقق الخصوصية في موارد متعددة مفروضة وما كان صدقه على كثيرين بالحمل المتعارف فانما هو بانسلاخ الخصوصية ومع الانسلاخ فهو
معنى آخر هو الموضوع له لا هذا المعنى والمراد من الحمل المتعارف حمل المشترك المعنوي على افراده لا من قبيل حمل المشترك اللفظي على معانيه او حمل
المعنى الحقيقي او المجازي على مصاديقه ومن التامل في جميع ذلك ظهر لك ان معنى قولنا ان العام اذا اطلق على الخصوص باعتبار الخصوصية
معناه ادعاء كون العام منحصرا في الخاص فغلط المعترض هنا تدعو الى ان يقول لا نم ذلك فان اراد الخصوصية هنا لا يمنع استعماله
في خصوصية اخرى فلا يفيد المطلوب وقد عرفت بطلانه فان ما يستعمل في غير هذه الخصوصية ليس هذا المعنى بل هو المعنى الحقيقي والخصوصية
عنده ملحوظة بالمراد حتى يصح استعماله في الخصوصيات المتعددة وكلامنا في هذا المعنى المجازي فظهر بطلان قوله فهو لا ينافي تحقق الرجل
في غير هذا الشخص وعلى هذا فيدخل اللام الذي يفيد العهد الخارجي حقيقة في المشار اليه مثل هذا الرجل خير من هذه المرأة
ونحو ذلك لان اللام للاشارة الى شيء يتصف بمدخولها اما ايضا فيستلزم الحمل الثاني كما في تعريف الحقيقة او الحمل
المتعارف كالعهد الخارجي وايا ما كان فلفظ المدخول مستعمل في معناه الحقيقي ولا ينافي ذلك كون المعرف باللام حقيقة في تعريف
الجنس كما انه في العهد الخارجي كما حققنا سابقا مع ان الكلام في كون لفظ الكلي حقيقة في الفرد او مجازا ولفظ الكلي هو مدخول اللام
فلا مدخلية في تحقق هذا الاطلاق اللام وغيرها من العوارض فان اشير باللام الى الفرد كما في العهد الخارجي فيتضح المقصود واما
اذا اشير الى تعيين الجنس فلا بد ان يراد من مدخوله نفس الطبيعة المعراة في المفرد فما اشتهر بينهم من ان المفرد المحلى بلام الجنس اذا
استعمل في ارادة فرد ما دون المعهود الذهني فهو حقيقة غير واضح لان مبنى كلامهم في ذلك هو انه من باب اطلاق الكلي على الفرد وهو
حقيقة ولا ريب ان المعرف بلام الجنس معناه الماهية المتحدة المعينة في الذهن المعراة عن ملاحظة الافراد عموما وخصوصا واطلاقا
وارادة الماهية باعتبار الوجود خلاف معناه الحقيقي فان قلت ان الماهية المعراة عن ملاحظة الافراد عموما وخصوصا لا يستلزم
ملاحظة عدمها قلت نعم لكنه ينافي اعتبار وجود الافراد وان لم ينافي تحققها في ضمن الافراد الموجودة مع انه لا مدخلية للام
في دلالة لفظ الكلي على فرده فيصير اللام ملغاة فان اللفظ الموضوع من حيث هو كلي مدخول اللام لا المعرف باللام مضافا الى انه لا معنى لوجود
الكلي في ضمن فرد ما لانه لا وجود له الا في ضمن فرد معين مع ان المعرف باللام قد وضع للماهية المعراة في حال عدم ملاحظة الافراد لذلك
مثلوا له بقولهم الرجل خير من المرأة ورخصة استعمالها في حال ملاحظة الافراد لم يثبت من الواضع كالمشترك ذي المعنيين لا يجوز
هنا في اصل المادة بتقريب انها ايضا موضوعة للماهية في حال عدم ملاحظة الافراد لانا نقول ان استعمالها على هذا الوجه ايضا مجاز
وما ذكرناه من كونها حقيقة انما كان من جهة الحمل لا من جهة الاطلاق وهو غير متحقق ههنا فيه لعدم صحة حمل الطبيعة على فرد ما
ان وجود الكلي واتحاده مع الفرد انما يصح في الفرد الموجود الذي هو مصداق فرد ما لا مفهوم فرد ما والمطلوب هنا من المعرف بلام الجنس هو مفهوم
فرد ما ومفهوم فرد ما لا وجود له حتى يتحقق الطبيعة في ضمنه وبالجملة مقتضى ما ذكروه ان المعرف باللام اذا اطلق واريد
منه العهد الذهني هو الطبيعة بشرط وجودها في ضمن فرد ما لا حال وجودها في الاعيان الخارجية ولا معنى محصل لذلك الا ان اريد
مفهوم فرد ما من الطبيعة من اللفظ ولا شبهة ان مفهوم فرد ما مغاير للطبيعة المطلقة ولا وجود له نعم مصداق فرد ما يتحد معها في
الوجود وليس مرادهم ذلك هنا من باب اشتباه العارض بالمعروض فان قلت هذا يرد على قول النحاة جئني برجل فانه اريد منه الماهية بشرط
الوجود في ضمن فرد ما يعني مصداق فرد ما لا مفهوم فرد ما فلم قلت هنا انها حقيقة ولم تقل فيما نحن فيه قلت كونه حقيقة من جهة ارادة
النكرة الملحوظة في مقابل اسم الجنس فانه قد وضع نوعيا من جهة التركيب مع التنوين ونفس معناه فرد ما وهو ايضا كلي فاطلاقه على
طلب الكلي الا في طلب الفرد ولا طلب الكلي في ضمن الفرد فالمطلوب منه فرد ما من الرجل لا طبيعة الحاصل في ضمن فرد ما الا ان الاتيان
بالكلي يتوقف على الاتيان بمصداق فرد ما وهو فرد معين في الخارج بتعيين المخاطب فلو اردت من قولك جئني برجل جئني بالطبيعة

الموجودة في ضمن





الموجودة في ضمن الفرد فهو مجاز ايضا لعدم الوجود بالفعل لانه تصح الاطلاق بالفعل بخلاف هذا الرجل فانه اشير به الى الطبيعة الموجودة بالفعل في
ضمن الفرد وكذا واما مثل جاء رجل فان اريد منها النكرة فهو بعينه مثل هذا الرجل لانه اطلق على الطبيعة الموجودة فان الرجل الجائي هو مصداق
فرد ما لا مفهومه وطبيعة فرد ما موجودة في ضمنه وان اريد منه اسم الجنس فيصح ايضا حقيقة لاطلاقه على الطبيعة الموجودة
هذا كله فالعجب من هؤلاء انهم اخرجوا العهد الخارجي عن حقيقة الجنس وهو اولى بالدخول ولعلهم توهموا ان ههنا لما اطلق واريد
الفرد بخصوصه فهو مجاز وهو توهم فاسد لان هذا ليس معناه ارادة الخصوصية كما بينا فان قولنا هذا الرجل ايضا من باب
العهد الخارجي الحضوري ولا ريب ان المشار اليه هو الماهية الموجودة في الفرد لا ان المراد ان المشار اليه هو هذا الكلي لا يعتبر
بكونه مجازا وظني ان توهم القول بكون المعرف بلام الجنس حقيقة في العهد الذهني انما نشأ من انهم لما رأوا ان الاحكام المتعلقة
بالطبائع على انواع منها ما يفيد حكم الماهية من حسن وقبح او حل وحرمة ونحو ذلك مثل البيع حلال والربا حرام والصلوة واجبة
والصوم جنة من النار والخمر والخنزير كذا واللحم كذا وامثال ذلك مما لا يحتاج تصوره معناه وتحققه الى ملاحظة فرد ومنها ما يفيد طلب تحصيل
الماهية مثل صم وصل واشتر اللحم وجئني بالماء وغير ذلك ففي هذه الامثلة يدل الامر على ايجاد الماهية في ضمن الفرد والاتيان بفرد
منها دلالة تبعية غير مقصودة بالذات من باب المقدمة وهذا لا يسمى مدلولا حقيقيا للفظ فالمقصود بالذات من قول القائل
اشتر اللحم طلب نقل طبيعة اللحم لا بشرط الى المشتري منه دون التفات الى الفرد ولكن يلزمه وجوب كون فرد ما مطلوبا بالتبع
عن المعرف باللام الجنس ولم يرد من اللفظ فرد ما مطلقا فظنوا ان هذا المعنى التبعي هو مدلول اللفظ فان قلت ان مراد
هؤلاء ايضا هو ما ذكرت لا غير قلت ليس كذلك بل صرحوا بان المعرف باللام مستعمل في فرد ما لان العقل يحكم بتعلق الحكم
بايجاد فرد ما فان شئت فلاحظ كلام التفتازاني في المطول وقد يأتي المعرف بلام الحقيقة لواحد من الافراد باعتبار عهديته
في الذهن لمطابقته ذلك الواحد الحقيقة يعني يطلق المعرف بلام الحقيقة الذي هو موضوع للحقيقة المتحدة في الذهن على فرد
موجود باعتبار كونه معهودا في الذهن وجزئيا من جزئيات الحقيقة مطابقا اياها كما يطلق الكلي الطبيعي على كل واحد من جزئياته
الى آخر ما ذكره وصرح في موضع آخر بانه انما اطلق على الفرد الموجود منها باعتبار ان الحقيقة موجودة فيه وفي موضع آخر والحاصل ان اسم
الجنس المعرف باللام اما ان يطلق على نفس الحقيقة من غير نظر الى ما صدقت الحقيقة عليه من الافراد وهو تعريف الجنس والحقيقة
ونحوه علم الجنس كاسامة واما على حصة غير معينة وهو العهد الذهني ومثله النكرة كرجل واما على كل الافراد وهو الاستغراق ومثله كل
مضافا الى النكرة وقد يصرح بذلك في مواضع اخر ثم قال في آخر كلامه فان قلت المعرف بلام الحقيقة وعلم الجنس اذا اطلقا على
واحد كما في ادخل السوق ورأيت اسامة مقبلة أحقيقة هو ام مجاز قلت بل حقيقة اذ لم يستعمل الا فيما وضع له الى ان قال وسيتضح
هذا في بحث الاستعارة وحاصل ما ذكره هنا ان لفظ الاسد لم يوضع للرجل الشجاع ولا لمعنى عام يشمل الرجل الشجاع والحيوان
المفترس كالحيوان الجرئ والا كان استعمال الاسد في الرجل الشجاع في قولنا رأيت اسدا يرمي حقيقة لا مجازا لغويا
عن الجمهور فاستشهد بذلك على ان استعمال العام في الخاص حقيقة كما اذا رأيت زيدا فقلت رأيت انسانا او رجلا فلفظ
الانسان او رجل لم يستعمل الا فيما وضع له لكنه قد وقع في الخارج على زيد وكذا اذا قال القائل اكرمت زيدا او اطعمته فقلت
نعم ما فعلت ثم قال وقد سبق في بحث التعريف باللام اشارة الى تحقيقه وهذا كله كما ترى يشهد بانه اراد ان المعرف بلام الجنس اذا
اطلق على فرد ما يكون حقيقة والحاصل ان القوم ارادوا من المعرف بلام الجنس فرد ما بل الطبيعة التي يوجد في ضمن فرد ما فهو مجاز
وهم يقولون انه حقيقة فتبصر بعين الاعتبار وانظر الى ما قيل لا الى من قال لا انه كيف جرى على ما نقله مع خلافهم في ذلك المقدار هنا
من مباحث الالفاظ لانا نقول هذا الكلام مبني على اجتهادهم في فهم اطلاق الكلي على الفرد وليس لنا ان نقتصر على النقل

بالقيد للنكر والاجتهاد ملحظ ينبغي فكر وتدبر مع ان الفاضل الجلبي فعل الاعتراض على دعوى الحقيقة فالقول بانه غير عن بعض ما
ما يظهر من غيره ايضا والحاصل انهم ان ارادوا ان مثل ادخل السوق واشتر اللحم ونحو ان الانسان في خسر لتعريف الجنس ولكن
العقل بحسب المقام ان ابان فرد ما مطلوبا بالتبع وهو حقيقة من جهة انه مستعمل في نفس الموضوع له وهو الجنس فنعم الوفاق لكنه غير موافق
للكلمات المتقدمة فانها صريحة في الاطلاق على الفرد وما يتوهم من الفرق بين الاطلاق والاستعمال بان الاطلاق يطلق على ما هو
غير مقصود بالذات بخلاف الاستعمال هو كلام يرجع حاصله الى ما ذكرنا من الدلالة التبعية فلا ريب ان الرجل في قولك رجل
افضل من امرأة ليس من هذا القبيل وكذا رأيت اسدا ورجلا ونحو ذلك فكيف يحمل المحقق المقام على ما ذكروه في باب الاستعمال
وان ارادوا انه اطلق واريد منه فرد ما او جميع الافراد وهو حقيقة لوجود الكلي في ضمنها مثل رأيت انسانا ومثل جاء رجل فهو مجاز
لا حقيقة لاستعمال اللفظ في غير ما وضع له كما بينا فغاية الفرق ان وجود الكلي في ضمن الفرد علاقة للمجاز وكذا مناسبة الكلي للفرد
علاقة له بقي الكلام في باب مطلق صيغة افعل حقيقة في القدر المشترك بين الوجوب والندب وهو الطلب الراجح لانه قد استعمل
فيهما فلو كان حقيقة في احدهما او كليهما لزم المجاز او الاشتراك فهو للقدر المشترك وما اجيب عن ذلك بانه يلزم على هذا تعدد المجاز لو
استعمل في كل منهما لان استعمال ما هو موضوع للكلي في الفرد مجاز ومادة ان ذلك اذا اريد الفرد مع قيد الخصوصية لا مطلقا
لا يخلو عن اشكال واغلاق وذلك لان صيغة افعل مشتملة على مادة وهيئة ووضعها بالنسبة الى المادة عام والموضوع له عام واما
بالنسبة الى الهيئة فهي متضمنة لاسنادين احدهما اسناد الفعل الى المتكلم من حيث الطلب والثاني اسناده الى المخاطب من حيث قيام
الفعل به وصدوره عنه ووضعه بالنسبة اليهما وضع حرفي والمتصف بالوجوب والندب والرجحان هو النسبة الطلبية الصادرة عن المتكلم
فلعل هنا فالموضوع له كل واحد من الجزئيات على التحقيق في وضع الحروف فاذا استعمل الصيغة في المواد الخاصة فهي مستعملة بنفسها فيما
وضعت له لا انها من قبيل استعمال العام في فرد بل هو استعمال اللفظ الموضوع باعتبار معنى عام للجزئيات الخاصة في تلك الجزئيات
فكما ان كل طلب خاص من كل متكلم خاص واسناد الفعل الى كل مخاطب خاص نفس الموضوع له للصيغة واستعمال الصيغة فيها حقيقة مثل
ان زيدا اذا قال لعمرو اضرب بكرا اذا قال لخالد اضرب هكذا فكل منها مستعمل فيما وضع له فكذلك الهيئة الطارئة للنسبة في هذه
المواضع من الوجوب والندب والطلب الراجح ايضا راجع الى نفس ما وضع له فلا يصح القول بان ذلك استعمال العام في الخاص
حتى يتفرع عليه الجواب المذكور ايضا فعلى هذا القول لو قلنا بان الصيغة موضوعة لجزئيات الطلب الحتمي الايجابي بعد تصور ذلك
المفهوم الكلي حين الوضع وجعله آلة لملاحظة الموضوع فاذا استعمل لفظ في مورد خاص لافادة الايجاب مثل ان يقول لعبده افعل كذا فهو مستعمل في نفس ما وضع له وهكذا في الندب وهكذا الطلب الراجح فلا فرق فالمستدل في هذا المقام ان اراد
ان الملحوظ حين الوضع هو الطلب الراجح بمعنى عدم ملاحظة الوجوب والاستحباب والفعل عن حد الرجحان كيفيته ويكون
افراده ايضا الطلبات الراجحة الصادرة من خصوصيات المتكلمين بدون قصد ندب وايجاب فان هذا ممكن بالنظر الى الطلب وان
كان الاثر في نفس الامر عن احدهما فلا يخفى ان الافراد انما تتشخص وتتميز بتميز المتكلمين والمخاطبين لا بتفاوت الطلب ملاحظة الوجوب او الندب
فيكون مجازا وان اراد القدر المشترك المتنوع من الوجوب والندب بمعنى الامر الفانون بين الامرين فيصح كلام المستدل من انه حقيقة فيهما على
الحقيقة في الموضوع له ويظهر بطلان كلام المجيب ولعل المستدل اراد ذلك نعم لو وضع استعمال الصيغة في القدر المشترك بين الامرين بمعنى الاول
اعني الطلب الراجح الخالي عن ملاحظة الوجوب والندب مع علم الالتفات اليهما اصلا يكون مجازا كما يلزم هذا لو قيل بوضعها للوجوب فقط
او الندب فقط ايضا فعليك بالتامل في موارد اطلاق الكلي وتميز انواعها واقسامها حتى لا يختلط عليك الامر هدانا الله واياك الى
سواء الطريق المستقيم **الرابع** مقتضى ما ذكرنا من التعريف في الجمع ان يكون عموم الجمع بالنسبة الى الجماعات كالمفرد بالنسبة الى الآحاد



فان جنس الجماعة اذا عرف بلام الجنس واريد منه الاستغراق لا بد ان يراد منه استغراق الجمع ما يصدق عليه مدخوله فيكون عمومه شمول
الجماعات فيكون معنى جاءني الرجال جاءني كل جماعة من جموع الرجال وقد اورد عليه بان ذلك يستلزم جواز تخصيصه اذا لم يجئ رجل او رجلان
بان رجلا او رجلين اذا انضم الى غيرهما ممن جاؤوا او بعضهم يصير ايضا جمعا آخر فلم يصدق مجيء كل جمع من الجموع والمراد ثبوت الحكم للحاصل
من الجموع كل جمع حتى لا ينافي خروج الواحد او الاثنين فلا يصح جاءني جمع من الرجال باعتبار مجيء فرد او فردين واورد عليه ايضا
ارادة ذلك يستلزم تكرار في مفهوم الجمع المستغرق لان الثلاثة مثلا جماعة فيندرج فيه بنفسها وجزء من الاربعة والخمسة وما فوقهما
فيندرج فيها ايضا في ضمنها فنقول الكل من حيث هو جماعة فيكون معتبرا في الجمع المستغرق وما عداه من الجماعات مندرجة فيه فلو اعتبر
كل واحد منها ايضا لكان تكرارا محضا ولذلك ترى الائمة يفسرون الجمع المستغرق اما بكل فرد فرد واما بالمجموع واورد عليه اولا
بالنقض بقوله نعم كل حزب بما لديهم فرحون وكلما دخلت امة لعنت اختها ونحو ذلك وثانيا ان الحزب والامة في الآيات قد اعتبرت منفردة
ولم يعتبر فيه الاحزاب المتداخلة باعتبار مفهومها الجزئية ثم حكم عليها وهكذا في الامة فاليهود امة والنصارى امة والمجوس امة وان كان يصدق
على كل واحد من اصنافها اليهود امة ايضا وهكذا في تميم وثالثا بالحل وهو انه ان اريد بالتكرار ان منع الحكم باكرام العلماء لا بد ان يلاحظ
ثبوت الحكم للثلاثة مرارا متعددة فهو بطلوعها وان اريد انه لا بد ان يكون الحكم ثابتا له في نفس الامر مرارا متعددة بحسب مقتضى اللفظ مع انه
ليس كذلك فهو ايضا ممنوع وان اريد انه لنا ان نعتبر دخول الثلاثة في الحكم باعتبارات فلا يضر انه يجوز ان يشترط علم تداخل الجماعات واجزائها
بلزوم التكرار المذكور في اعتبار العموم بالنسبة الى كل فرد فرد انما يكون مع ابطال الجمعية واعتباره بالنسبة الى كل واحد مع ابقاء
عليها لنا الاصلية مع اعتبار الجمعية والظاهر انه ايضا يفيد عموم الافراد ضمنا واما اعتباره بالنسبة الى المجموع من حيث المجموع فلا ينفك
فيجوز ان يقال للرجال عندي درهم على هذا اذا كان الكل مشتركا في استحقاق درهم واحد لا يثبت به لكل واحد منهم درهم انما يمكن هذا
فنقول الجمع المعرف باللام فالظاهر انه لا خلاف بين اصحابنا في افادته العموم ولا يفرق في ذلك ما ذكرنا من جواز ارادة الجنس والعهد وغيره بل
الظاهر ان المتبادر هو العموم الافرادي لا الجمعي والمجموعي فينسلخ منه معنى الجمعية فالظاهر ان هنا وضع مستقل للهيئة التركيبية على ما في
ذلك سيما بملاحظة المعنى الذي كان يقتضيه الاصل المقرر في المقدمات من ارادة جنس الجمع على طريق الرجال الحلي وكيف كان فالدليل قائم على كونه حقيقة
في العموم فيكون في غيره مجازا والدليل الاتفاق ظاهرا والتبادر وجواز الاستثناء مطردا لا يقال لعل جواز الاستثناء لاحتمال الارادة
وذلك لا يفيد ارادة العموم عند المتكلم لانا نقول المراد من جواز الاستثناء جوازه بالنظر الى ظاهر اللفظ مطلقا في كل مقام لم يقم قرينة على
خلافه لا الجواز العقلي بسبب امكان ان يكون مورد الاستثناء كما لا يخفى ان ما دل لا يجوز الاستثناء مطردا على العموم فقد عرفت كل اسم الصناعة بموت
الصرليين ومن فروع المسلمين ما لو اوصى للفقراء او نحو اهل البلد فان كانوا محصورين صرف اليهم جميعا مع الامكان والا اعتبر فيه ثلاثة فصاعدا
لان المقام قرينة عدم ارادة الحقيقة واما المفرد المعرف باللام فقيل بالعموم وقيل بعدمه وطريقته تشبيهه الجنس المعرف باللام الى اشارة تقتضي
القول بكونه حقيقة في الجميع لكن لا على سبيل الاشتراك اللفظي واما القائل بافادته العموم فذهب الى انه حقيقة في الاستغراق ولعل بناءه على
وضع الهيئة التركيبية للاستغراق والاظهر عندي كونه حقيقة في الجنس للتبادر من الخالي عن قرينة العهد والاستغراق ولان المدخول موضوع
للماهية لا بشرط اذا خلا عن التنوين واللام موضوع للاشارة والتعيين لا غير فمن ادعى الزيادة فعليه الاثبات وحاصل هذا الاستدلال
يرجع الى اعتبار الوضع الافرادي في كل واحد من اللام والمدخول والوحدة النوعية في جزء التركيب مع قطع النظر عن خصوصيات التركيب
فلا يرد ان هذا اثبات اللغة بالترجيح الا انه يمكن ان يدعى الوحدة النوعية الحاصلة في انواع الاشارة احتمال ارادة المتكلم
بالنسبة الى الكل متساوية فلا يجري اصل العدم في احدها والكلام في ان مدخول اللام حقيقة في الطبيعة لا بشرط والاصل عدم الحقيقة
في الهيئة التركيبية فالاولى التمسك بالتبادر نعم يمكن الاستدلال هكذا في مقابل من يعترض بكون تعريف الجنس معنى له اما متحدا
يعترض

او يكون لعل الغالب انشائيه فيها اللفظ الزاما بان يقى كونه حقيقة فيه اتفاقا والاصل عدم غيره والمجاز خير من الاشتراك ثم يبقى الكلام مع من يدعى
كونه حقيقة في الاستغراق وسنبطله انشاء الله ويدل عليه ايضا عدم اطراد الاستثناء بمعنى انه لا يصح في العرف في كل موضع وان لم توجد هناك قرينة
ارادة خلاف العموم ايضا لقبح جاءني الرجل الا البغدادي واكرم الرجل الا السفهاء واما الاستدلال بجواز اكلت الخبز وشربت الماء وعدم جواز
جاءني الرجل كلهم فضعيف لان عدم امكان اكل جميع الاخباز وشرب جميع المياه قرينة على عدم العموم وعدم جواز التاكيد بما يؤكد به العام
لعله لمراعاة المناسبة اللفظية واحتج ايضا بما حكاه بعضهم عن الاخفش اهلك الناس الدرهم البيض والدينار الصفر واجيب عنه بانه لا
يدل على العموم لان مدلول العام كل فرد فرد ومدلول الجمع مجموع الافراد وهذا مناف لما عرفت من ان عموم الجمع ايضا افرادي وبقوله
ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا وفيه ما مر ايضا على كون اللفظ للعموم اطراد الاستثناء هنا قرينة على استعمال اللفظ في الاستغراق
مجازا ومنه [illegible] التحقيق في الجواب عن الاول ايضا فان التوصيف بالعام قرينة على ارادة الاستغراق ويمكن منع مطلق الاستعمال
وما ينبغي في الجواب عن الوجهين ان الظاهر انه لا مجال لانكار افادة المفرد المعرف باللام العموم في بعض الموارد حقيقة [illegible]
حقيقة وكونه احد معانيها مما لا يظهر فيه خلاف بينهم فالكلام انما هو في دلالته على العموم مطلقا بحيث لو استعمل في غيره لكان مجازا
على صيغ العموم التي هنا شانها [illegible] الدليل لا يثبت الا افادة العموم في الجملة وهو غير المتنازع فانما هو مبني على الاشتراك اللفظي او على الحمل
الكلي على الفرد وقد عرفت بطلانهما ثم اعلم انا وان ذهبنا الى ان اللفظ لا يدل على العموم لكنه لازم ما اخترناه من كونه حقيقة في
تعريف الجنس اذ الحكم اذا تعلق بالطبيعة من حيث هي المفروض انها لا تنفك عن شيء من افرادها فيثبت الحكم لكل افرادها والقول بان
الطبايع انما يصير متعلقا للاحكام باعتبار وجودها كلام ظاهري بل الطبايع بنفسها يصير متعلقا للاحكام ومتصفا بالحسن والقبح
غاية ما يمكن ان يقال انه لا وجود لها الا بالافراد وهذا انا نقول بتعلقها بها لا بشرط شيء لا بشرط ان لا يكون معها شيء حتى لا يمكن التكليف
بها واذا تمكن المكلف من الاتيان بها في ضمن الفرد فيصدق عليه انه متمكن منها كما اشرنا في محله ولا فرق بين تعلق الامر بها او تعلق الحل والجواز
والحرمة ونحوها نعم بعد الامتثال بفرد في الاوامر يسقط التكليف وذلك لا يستلزم عدم التخيير في الاتيان باي فرد يمكن حصول الطبيعة في ضمنها
واما في مثل احل الله البيع فلا سقوط للحل والجواز بمجرد ثبوته لفرد دون فرد او افراد دون اخرى بل يجوز تعلق الحكم بالطبايع فيصلح مسلكا اخر في استفادة
العموم اذا وقع المفرد المحلى في كلام الحكيم فيقال ان الطبيعة لما لم يمكن تعلق الحكم بها الا مع فرد خارجي يكون مرادا بالفرض ولا قائل بارادة فرد ما
للزوم الاغراء بالجهل فتعين ارادة الاستغراق وهذا الكلام يجري على مذاق من يقول بالاشتراك اللفظي وغيره واما المفرد المضاف فالظاهر ان
المراد به الطبيعة فيستفاد منه العموم باعتبار الطبيعة على ما اخترناه وباعتبار الحكمة على النهج الاخر ثم ان التفصيل الثاني [illegible]
اذا احتمل كون ال للعهد [illegible] لغيره كالجنس او العموم حملت على العهد لاصالة البراءة [illegible]
حلف بان لا يشرب الماء فانه يحمل على المعهود حتى يحنث ببعضه اذ لو حمل على العموم لم يحنث ومنها اذا حلف لا ياكل البطيخ قال بعضهم بالهندي
وهو الاخضر هنا [illegible] حيث لا يكون الاخضر معهودا عند الحالف [illegible] منها الحالف بان لا ياكل الجوز للحنث بالجوز الهندي
والكلام فيه كالسابق اذ لو كان اطلاقه عليه معهودا في عرفه حنث به الا ان الغالب [illegible] بخلاف السابق فانه على العكس في بعض الاعم
عما بينا من انه حقيقة في الجنس واصالة الحقيقة يقتضي رجوعه الى ارادة الماهية نقول ان اصالة البراءة لا يقتضي الحمل على العهد مطلقا
اذ يقتضي الحمل على الجنس او العموم فاذا قال الشارع يجوز السجود على الحجر فاذا جوزنا السجود على اي حجر كان فلا يجب [illegible] المعهود ولو فرض
حصول غير المعهود [illegible] في احكام الشرع كثيرة مع ان ما ذكره في حكاية شرب الماء مع المناقشة في عدم كونه مثالا
نحن فيه اذ العهد فيه انما هو في الشرب لا الماء يقتضي خلاف ما ادعاه وبالجملة فاصالة البراءة قد يقتضي الحمل على المعهود كما في المثال
وقد يقتضي الحمل على الجنس مع ان فيما يقتضي الحمل على العهد انما يتم ما ذكره في الجنس ان اريد به ما يستلزم العموم كما حققناه وان اريد



ما يشمل المعهود الذهني فلا يتم ايضا لانه قد يكون اصالة البراءة مقتضيا للتنكير وان حمل كلامه على الاعم من الذهني فهو بعيد ايضا لا يتم لان اصالة البراءة
يقتضي حمله على العموم مع انه لا يناسب تعليله ولان نقضه بقرينة [illegible] البحث كلام مع انه لا يقتضي ما ذكره الا عدم ثبوت التكليف في غير المعهود [illegible] العلم
بارادته منه لا ان الحكم استعمال اللفظ في العهد فالاولى ان يقال في موضع اصالة البراءة اصالة عدم ثبوت الحكم الا في المعهود يعني اذا دار
ارادة الجنس والعهد والعموم فالمعهود مراد بالضرورة لدخوله فيهما والاصل عدم ثبوت الحكم في غيره [illegible] يرد عليه انه لو لم يحمل الجنس بارادة وجود
في ضمن فرد ما فان المعهود ح غير معلوم المرادية [illegible] كما بينا سابقا فلا وجه لكن يبقى عليه الانتظار الاخر
قوله لان نقضه قرينة [illegible] فقيد انه ان اراد انه حصل العلم بحيث يعلم انه هو المراد او الظن فيكون ذلك قرينة معينة لاحد المعاني
فح لا يبقى احتمال للارادة المعاني الاخر ولا يناسب ذلك التمسك بمقتضى اصالة البراءة وان اراد ان التقدم والمعهودية يجوز ارادة العهد
[illegible] فهو ليس لاجل المقام [illegible] الاحتمال [illegible] كل واحد من المعاني المشتركة بمجرد صلاحية ارادة المعاني المشترك
لا يوجب افادته كما لا يخفى ثم ما يظهر لي ان ما لبس المقام وخلط الكلام في هذا المرام هو ما تعارف بينهم ان المطلق ينصرف الى الافراد
فجعل التمهيد الثاني من الافراد الشايعة معهودة وجعل الالف واللام اشارة الى الصنف المعهود المتعارف في المحاورات ثم عم الكلام في مطلق
ونظر الى ان التقدم في اللفظ يرشد الى ارادة المذكور سابقا في العهد الذكري والتقدم في التعارف والاصطلاح يرشد الى ارادة الافراد
المتعارفة فيما كان العهد من جهته [illegible] يكون التقدم قرينة معينة للارادة للمجوزة ويرد عليه مضافا الى ما سبق ان التقدم
في الذكر لا يعين ارادة المذكور الا فيما يبقى الاحتمال المذكور [illegible] اما تعيين التعارف لذلك فلانه لا مدخلية للالف
واللام فيه بل هو لانصراف جوهر اللفظ اليه كما هو شان المطلق وانصرافه الى الافراد الشايعة فلنقدم الكلام في معنى انصراف المطلق الى
الافراد الشايعة حتى يتضح المرام فنقول ان ذلك لعله مبني على ثبوت الحقيقة العرفية لذلك اللفظ في الافراد المتعارفة بحيث هجر المعنى
المتبوع المحقق فيما اراد الامر بين ان يكون المراد في كلام الشارع هو الحقيقة العرفية او اللغوية هو تقديم العرف ان ثبت الحقيقة العرفية
دون خطاب الشارع [illegible] اصل الوضع ويجري الحكم في جميع الافراد النادرة واما اذا لم يثبت الحقيقة العرفية
بمعنى هجر المعنى اللغوي بل حصل حقيقة عرفية للفظ في المعنى المتعارف مع بقاء الحقيقي ايضا فيصير اللفظ مشتركا بين الكلي وبعض الافراد لكن يكون
استعماله في احد المعنيين اشهر كما في العين بالنسبة الى الباصرة والنابعة من بين سائر المعاني او حصل هناك مجاز مشهور بسبب غلبة الاستعمال
فيشكل الحمل على الافراد الشايعة فقط لعدم مدخلية الشهرة في احد معاني المشترك في ترجيحه ولمعارضة الشهرة في المجاز المشهور بما مر
للحقيقة الا ان ارادة الافراد الشايعة لما كان متحقق الحصول على اي تقدير فيتعين ارادته ويصير الباقي مشكوكا فيه وذلك ليس لترجيح
المجاز المشهور واحد معنيي المشترك لشيوعها بل لحصوله للفظ على اي التقديرين اذا تقرر هذا فنقول ان العهد الذي جعله معيار الكلام هو هذا
المعنى وهذا لا مدخلية له في الكلام اللهم الا ان يكون اللام للاشارة الى احد معنيي المشترك اللفظي كما اشرنا الى امكانه سابقا الا انه ليس
في الكثير فانه مع افادة جوهر اللفظ ذلك لا وجه يبقى لكلامه في تعميم المقام بحيث يشمل العهد الذكري **قانون** المشهور ان الجمع المنكر لا يفيد
العموم خلافا للشيخ فقال بافادته العموم نظرا الى الحكمة والجبائي لحمل المشترك عنده على جميع معانيه احتج ابانه قابل لاحاد الجماعات ومنها الجمع وكلا
على الجميع يحتاج الى دليل والدلالة اللفظية مفقودة فانها منحصرة في الثلاثة وانتفاء الاولين معلوم وكذا الثالث لعدم اللزوم
فان العام لا يدل على الخاص نعم اقل المراتب معلوم المرادية ولا دلالة على ما فوقه احتج الشيخ بان اللفظ يدل على القلة والكثرة فاذا صدر
عن الحكيم ولم يبين القلة فعلم عدم ارادتها فيحمل على ارادة الكل حيث لا قرينة على غيره لئلا يلغو كلام الحكيم واحتج الجبائي بانا لو حملناه على
الجميع لحملناه على جميع حقايقه فكان اولى اجيب عن الاول بان الاقل معلوم الارادة [illegible]
لا ينافي الحكمة وعن الثاني بمنع كون اللفظ حقيقة في كل واحد من المراتب بل هو للقدر المشترك بينها مع ان ما ذكره من لزوم حمل المشترك

على جميع الفتاوى لم يظفر بقرينة على التعيين فهو تم بل التحقيق التوقف في الاجمال حتى يظهر المراد او لان التحقيق ان يقال ان الجمع المنكر يصدق باستعمال
على صور الاولى الاخبار عنه بمثل جاء في رجال ولي على عشرة دراهم الثانية الحكم عليه بشيء مثل احل الله بيوعا وانا لننزل الامر بايجاده مثل
اتم النوافل وانا بعبد جعله متعلقا بالمامور به مثل اعط ثلثة علماء او رجالا او علماء او اضفهم في ايام وصم اياما ونحو ذلك فعند
لا يراد من الاخبار معرفة حال المخبر عنه ولا يقصد الا اسناد الفعل اليه والمقصود بيان تحقق ذلك الفعل من فاعل معين عند المتكلم غير
معين عند المخاطب كما في قوله تعالى وجاء رجل من اقصى المدينة ففي مثل ذلك لا يقتضي الحكم حمل اللفظ على العموم اصلا ويتوقف في الجمع افادة
الكثرة ولما لم يتعين من اللفظ فيعلم ان الاقل مراد يقينا فانه الذي نستفيده من المثالين الاولين بعنوان الجزم وهو مجيء ثلث
رجال وثبوت ثلثة دراهم واما الصورة الثانية فاذا كان المراد بيان الحكم للبيوع فلا بد من معرفة اشخاصها بصيغة خاصة بها
او بما يعمها فلا ينافي الجواب المذكور رهنه وحملها على الاقل ينافي الحكمة لعدم التعيين الا ان يرجع ذلك المثال ايضا الى الصورة الاولى
فيكون الاشكال في تعيين البيع لا في تعيين البيوع بان يقال لا اجمال في بيان العلم بجهتها في الحكم وهو المقصود بالذات في
المثال كما في جاء رجل من اقصى المدينة وانما يحتاج الى البيان في غيره وهو تعيين اشخاص البيع كتعيين الرجل فيحتاج في المثال
المذكور الى الذكر والتفصيل وهو خلاف المفروض فان المفروض ان المقصود في مثله بيان حكم شخص البيع ومعلومية حاله كما هو شأن
الحكيم في بيان الحكم ومما ذكرنا ظهر ان ما ورد على الجواب المذكور بالنقض بانه اذا حصل علم المنافاة بالحكمة بحمل اللفظ على القلة
المتيقن من جهة لو لم يجر في الجمع المفرد المعرف ايضا فاوجب حمله على العموم نظرا الى الحكمة لا يتم الا ان يكون كلام المستدل في الجمع
على بعض هذه الصور لا مطلقا لان ارادة حلية بيع غير معين في قوله تعالى احل الله البيع لا يعقل له فائدة وحكمة اصلا بخلاف الكلام
في مطلق الجمع المنكر واما الصورتان الاخيرتان فان اريد منهما مثل ما اريد في قوله تعالى وجاء رجل من اقصى المدينة فالحكمة
يقتضي الحمل على العموم وان كنا نستيقن بارادة الاقل بحسب العلة ايضا وان اريد الاتيان مع علم قصد التعيين عند المتكلم فلا احتياج
الى الحمل على العموم اصلا بل يحصل الامتثال باقل الافراد او يحصل الامتثال بايجاد الطبيعة في ضمن فرد فهو من باب التخيير المستفاد
من الامر بالكلي فكما ان قوله جئني برجل يقتضي الامتثال باتيان اي رجل يكون فكذلك جئني برجال كما ان كل رجل يصدق عليه انه
رجل في المكان ذلك في معنى التخيير والتخيير بين الاقل والاكثر لا يقتضي الا كون الاكثر افضل فالاقل متيقن المراد في العهدة
تحقيق المسئلة ارجاع الامر الى ان المراد بالجمع المنكر في الكلام هو المعين عند المتكلم المبهم عند المخاطب او مجرد الطبيعة المبهمة
فعلى الاول لا بد ان يحمل على العموم لئلا ينافي الحكمة وعلى الثاني يكتفي بالاقل لاصالة البراءة عن الزائد بعد حصول الامتثال بالاقل
واما حصول العلم بارادة الاقل والشك في الباقي فهو مشترك بين المعنيين ثم لا بد ان يعرف ان اللفظ اظهر في اي المعنيين والظ
في الصورة الاولى بل المتعين منهما هو الاول كما في الصورة الثانية واما في باقي الصور فالظاهر هو المعنى الثاني فيحمل عليه
فيكتفى بالاقل الى ان يظهر من الخارج ارادة التعيين او يحمل على العموم او ينتظر البيان ان كان له مجال ثم ان ما ذكرنا ان الحكمة يقتضي
الحمل على العموم فيما يحتاج اليه انما هو اذا لم يكن الاجمال مقتضى الحكمة والا فقد يكون مقتضاها الابهام اذا لم يكن وقت الحاجة
الى بيانه ولكنه لما كان الاصل عدم تلك الحكمة والظ في اكثر الخطابات انها وقت الحاجة فيحمل على العموم ثم ان كلام المجيب ظاهر في ان
الاقل متيقن الارادة والباقي مشكوك فيه وهذا لا يتم مطلقا فان الامر الدال على التخيير في ايجاد الطبيعة لا يبقى معه شك في
عدم وجوب الازيد من اقل الافراد فقول القائل اعط زيدا دراهم على ما هو ظاهر من تعليق الحكم بالطبيعة المبهمة مطلقا لا
يجعله من باب جاء رجل من اقصى المدينة بل في ايجاء ثلثة دراهم لا يبقى شك فيها لفظا الا من حيث انه احد معانيها فعلى هذا يصح فيه
معنى عموم الافراد في الجمع كلها فيتوجه الجواب بمنع الاشتراك اولا وبمنع الظهور في الجمع ثانيا وبمنع اولوية ارادة الجمع ثالثا

والقول بان



والقول بان الحمل على الجمع احوط معارض بانه قد يكون خلافه احوط وعلى ما ذكرنا فلا يرد ما يقال ان منع الاشتراك اللفظي لا يضر المستدل اذ
يكفيه كون هذه المراتب من افراد الحقيقة وكون هذا الفرد يشمل جميع الافراد وقد ظهر من جميع ما ذكرنا ان القول بدلالة الجمع المنكر على العموم ليس من جهة
دلالة اللفظ حقيقة بل على مذهب الجبائي ايضا كان حمله على الجمع ليس من جهة انه احد معانيه بل لانه يشمل جميع المعاني فاتضح من ذلك انه لا نزاع
في عدم دلالة الجمع المنكر على العموم بجوهره بحيث يكون لو استعمل مع غيره كان مجازا فافهم قانون الحق ان ما يطلق عليه صيغة الجمع حقيقة ثلثة
وقال بعض العامة انه اثنان والقول بعدم جواز اطلاقها على الاثنين مطلقا شاذ ضعيف ولا فرق في ذلك بين المكسر والسالم
وضمائرهما والظ انه لا نزاع في نحو نحن وانا وجئنا لانه موضوع للمتكلم مع الغير ولم يوضع لتثنية المتكلم لفظ لنا تبادر الزائد
على الاثنين عند الاطلاق وعدم تبادر الاثنين وصحة السلب ويؤيد ذلك وضعهم للتمييز بين التثنية والجمع علامات وامارات مثل الالف
والنون والواو والنون وغيرها للخصم احتجوا بقوله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس للاجماع على حجب الاخوين عما زاد عن السدس
فاطلق اللفظ على الاخوين فاذا والاصل في الاستعمال الحقيقة وفيه ان الاجماع انما هو الدال على المطلب لا الاية سلمنا لكنه بضم القرينة لا منفردا
ومطلق الاستعمال اعم من الحقيقة وبقوله تعالى انا معكم مستمعون والمراد موسى وهرون وفيه منع الاختصاص بل هي لهما مع الفرعون تغليبا مع
ان الاستعمال اعم من الحقيقة كما في مستمعون وبقوله الاثنان فما فوقهما جماعة وفيه ان المراد حصول فضيلة الجماعة مع انه ورد في الخبر ان المؤمن
وحده ايضا جماعة اذا لم يكن معه من يصلي معه مع ان بيان اللغات ليس من شأنه عم المقصود بيان الحكم وقد يجاب ايضا بان النزاع انما هو في صيغ الجمع لا
في لفظ الجمع فانه بمعنى مطلق ضم شيء الى شيء وبه اكتفاء لفظ الجماعة ايضا الثلاثة وما فوقها وكذا لفظ الجمع اذا لم يقصد به المعنى المصدري
اعني الانضمام فالظ انها ايضا محل نزاع والذي هو خارج عن محل النزاع هو مادة ج م ع بمعنى مطلق الضم والالحاق فانه يصدق في الاثنين ايضا
حقيقة قانون لا خلاف ظاهرا في ان النكرة في سياق النفي يفيد العموم في الجملة ففي بعضها بالنصوصية وفي بعضها بالظهور واما الاول ففيما
اذا وقعت بعد لا الكائنة لنفي الجنس وكذا فيما كانت صادقة على القليل والكثير كشيء وفيما كانت ملازمة للنفي كاحد وبد وديار ومتعلقاتها
ولا فرق بين كون النافي هو لا او ليس او لم او غيرها واما الثاني فهو ما اذا وقعت بعد ليس او ما او لا المشبهتين بليس وقد خالف فيه بعضهم والحق انها
ظاهرة في العموم ففي الاول لا يجوز ان يقال لا رجل في الدار بل رجلان وما من رجل في الدار بل رجلان ويجوز الاستثناء بان يقال لا رجل في
الدار الا زيدا لا ينافي النصوصية كما توهم لان منافيها في الاعداد بخلاف الثاني فيجوز ان يقال ليس في الدار رجل بل رجلان وما في الدار رجل
بل رجلان بان يراد بالتنوين الاشارة الى الواحد العددية المعينة ويكون النفي راجعا الى الوحدة ولكن الظ منه الوحدة الغير المعينة
فهو ظ في العموم فالمثال المذكور اخراج عن الظ كما قيل ما في الدار رجل الا زيد اما سلب الحكم عن العموم كقولنا ما كل عدد زوجا فليس حكما
بالسلب عن كل فرد وهو خارج عن هذه القاعدة كما لا يخفى والظ انه لا فرق بين المفرد والجمع والتثنية في ذلك وان الحكم في الظهور والنصوصية
ايضا لا يختلف فيها فقولنا لا رجال في الدار ايضا نص في العموم لكنه نص في افراد الجمع وان قلنا بكونه ظاهرا في عموم الافراد ايضا كالجمع
المحلى يسلخ معنى الجمعية ولذلك يجوز ان يقال لا رجال في الدار بل رجل او رجلان بخلاف المفرد كما مر والنهي كالنفي فيما ذكر والظ ان النكرة
في سياق الاستفهام ايضا مثلها في سياق النفي في افادة العموم وذهب جماعة من الاصوليين الى عموم النكرة في سياق الشرط ايضا وفرعوا
ما لو قال الموصي ان ولدت ذكرا فله الالف وان ولدت انثى فلها المائة فولدت ذكرين او انثيين فيشترك بين الذكرين في الالف
وبين الانثيين في المائة لانه ليس احدهما اولى من الاخر فيكون عاما والاظهر ان مرجع ذلك الى تعليق الحكم بالطبيعة فهو من هذه الجهة
كما اخترناه في المفرد المحلى باللام فلا يستفاد العموم من اللفظ واما النكرة في سياق الاثبات فلا يدل على العموم الا بالنظر الى الحكمة في بعض
الموارد او بكونه في معرض الامتنان عند بعضهم واما لو كانت مدخولة للامر فجماعة اختاروا فيه افادة العموم على البدل لا الشمول وهذا
العموم يستفاد من انضمام اصالة البراءة من اعتبار [illegible] من الايمان وغيره فالاطلاق مع اصل البراءة يقتضيان كفاية

ماصدق عليه الرقبة اى فرد يكون منه ولذلك يصح الاستثناء منه مطردا فالفرق بين العام والمطلق ان المطلق من حيث اللفظ لا يدل على العموم بخلاف
العام فالعموم المستفاد من المطلق كالعموم المستفاد من تعليق الحكم على الطبيعة من حيث هي كما مرّ وهذان والوقوع في معرض الامتنان والوقوع
في كلام الحكيم وامثال ذلك مما يستفاد منها العموم وليس من جهة دلالة اللفظ بعنوان الوضع بل هو مستنبط من الخارج وقد لا يحمل
على الافراد الشايعة لانها هي مورد الاستعمال في الاطلاقات وخروج كلام الحكيم عن اللغوية بمجرد ذلك بخلاف ما دل عليه اللفظ
بعنوان الوضع فانه يشمل الافراد النادرة والاطلاق كلامهم يدل على ذلك ايضا الا ان بعضهم صرح بعدم دخول الفرد النادر
كما نقله في تمهيد القواعد وليس ببعيد الا على التفرقة بين الفروض النادرة فينصرف في المطلقات ونحوها على الافراد الشايعة
ويتعدى في العمومات الى الافراد الغير الشايعة ايضا ان لم يكن في غاية الندرة واما ما هو في غاية الندرة فيتوهم فرق و
يحصل الاشكال فيما يستفاد من تعليق الحكم على الطبيعة فان الطبيعة لا تنفك عن افراده الا ان يقال لما كان الحكم على الطبيعة
باعتبار وجودها فينصرف الى الوجود الغالب فتأمل كيلا يتوهم ان هذا رجوع عن القول بكون الطبايع متعلقة للاحكام كما
اشرنا سابقا ثم انهم ذكروا في مقام الفرق بين المطلق والعام ان المطلق هو الماهية لا بشرط شيء والعام هو الماهية بشرط
الكثرة المستغرقة وهذا لا يخلو عن خلل فان المطلق على ما عرفوه في بابه هو الحصة الشايعة في جنسها وبعبارة اخرى هو الفرد المنتشر
وقد صرح بعضهم بالفرق بين المطلق والنكرة ايضا بان المطلق هو الماهية لا بشرط شيء والنكرة هو الماهية بشرط الوحدة الغير
المعينة وجعل الشخص المنتشر عبارة اخرى عنها وغلط من قال بان المطلق هو الدال على واحد لا بعينه وانت خبير بان ذلك
ينافي ما ذكروه في تعريف المطلق وانفاقهم على التمثيل بمثل اعتق رقبة ويمكن توجيه ما ذكروه في الفرق بين العام والمطلق
ان المراد من المطلق هو الماهية لا بشرط شيء بان يقال المراد برقبة في قوله اعتق رقبة هو مثل ما اريد باسد في قول الشاعر
اسد علي وفي الحروب نعامة او رجل في مثل رجل جاء في لا امرأة كما اشرنا سابقا ومقتضاه جواز عتق اكثر من واحد في كفارة
واحدة ولكن لما كان الامتثال يحصل بفرد من الكلي سيما اذا كان تدريجي الحصول فلا يتعلق بعد الواحد امتثال لان الامر مقتضى للاجزاء
ولا يبقى امر بعد الامتثال كما حققناه في الواجب التخييري ومسئلة اقتضاء الامر الاجزاء فليس الوحدة مرادا من اللفظ بل مستفاد من
خارج او يقال ان الطبيعة لا بشرط اذا تصور لها قيود وشرايط متعددة فتقييدها ببعض القيود انما يجعلها مقيدة بالنسبة
الى هذا القيد بخصوصه ولا يخرجها عن الاطلاق بالنسبة الى ساير القيود فالرقبة في قوله اعتق رقبة مع قطع النظر عن التنوين
موضوعة للطبيعة لا بشرط شيء من الوحدة والكثرة والايمان والكفر والطول والقصر والمرض والصغر والكبر والبياض والسواد كما مرّت
الاشارة اليه وبعد لحوق التنوين وصيرورته مدخولا للامر في هذا الكلام تقيد بالوحدة ومع ذلك فهذا لا يخرجه عن الاطلاق بالنسبة
الى ارادة الوحدة ولكن يبقى بعد مطلقا وماهية لا بشرط بالنسبة الى ساير القيود فلو قيل اعتق رقبة مؤمنة فيحصل هنا قيدان للطبيعة
ويبقى الطبيعة بعد مطلقة بالنسبة الى ساير القيود وهكذا وهو المراد في باب المطلق والمقيد هو الاطلاق بالنسبة الى غير الوحدة
ثم يمكن توجيه كلام بعضهم في الفرق بين المطلق والنكرة ايضا باعتبار الحيثية فرقبة مطلق بالنسبة الى عدم اعتبار قيد الوحدة الغير
المعينة ونكرة باعتبار ملاحظة الوحدة الغير المعينة فافهم ذلك واغتنم **قانون** قالوا ان عموم المفرد اشمل من عموم المثنى والجمع وهو كذلك
الشيء … ان عموم المفرد يشمل كل فرد فرد وعموم المثنى يشمل كل اثنين اثنين وخروج فرد منه غير مضر الا ان يعتبر منضما الى الواحد في
الانضمامات المتعددة كما اشرنا في عموم الجمع الا انه لا يتم في النفي المنفية فيصدق لا رجلين في الدار اذا وجد فيها رجل واحد بخلاف
لا رجل في الدار واما عموم الجمع فيتم بتوجيه ما ذكروه اذا اردنا منه العموم الجمعي على اشكال فيه ايضا كما اشرنا واما العموم الافرادي كما بينا
انه هو الظ في الجمع المحلى فلا يتفاوت نعم قد يتفاوت باعتبار النصوصية والظهور فالنكرة المنفية في المفرد نص في عموم الافراد في مثل







لا رجل في الدار واما الجمع المنكر فظاهر انه لا يشمل بعض الاحاد كما في لا رجال في الدار بل رجل او رجلان او يكون ظاهرا فيه او سلب جماعة الجمع
والمفرد نص واما فمثل ليس رجل في الدار وليس رجال في الدار … في المفرد ايضا اظهر في الشمول لان فيه احتمالين ارادة الوحدة المعينة والغير
المعينة وفي الجمع احتمالات ثلثة العموم كالمفرد بانسلاخ الجمعية ونفي الجمع الواحد واثبات الجماعات ونفي الجمع واثبات الواحد
او الاثنين واما المفرد المعرف والجمع المعرف فالامر فيه واضح مما مر لقلة الاحتمال في المفرد والكثرة في الجمع باحتمال ارادة العموم
المجموعي على ايضا **قانون** ترك الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم في المقال نقله في تمهيد القواعد
عن جماعة من المحققين وقال ان اصل القاعدة من الشافعي ونقل عنه كلاما اخر يعارضه ظاهرا وهو ان حكايات الاحوال اذا تطرق
اليها الاحتمال كساها ثوب الاجمال وسقط بها الاستدلال والاظهر انه لا تعارض بينهما وانهما قاعدتان مختلفتا المورد
فالاولى هو ما كان جوابا عن سؤال بخلاف الثانية وتفصيل القول فيهما اما الاولى فهو ان السؤال اما عن قضية وقعت
وهي محتملة لان تقع على وجوه مختلفة واما عنها على تقدير وقوعها كذلك وعلى الاول فاما ان يعلم ان المسئول يعلم بالحال على
النهج الذي وقع في نفس الامر او لا يعلم سواء علم انه لا يعلم او جهل الحال اما الاول فلا عموم في الجواب بل هو انما ينصرف الى ما
حسب ما وقع في نفس الامر واما الثاني فان كان للواقعة وجه ظاهر ينصرف اليه اطلاق السؤال فالظ ان الجواب ينزل عليه
ويحمل على العموم لانه هو المناسب للارشاد وترك الاستفصال مع تفاوت الحال والا فالظ انصراف الجواب الى اطلاق السؤال ليستلزم الابهام
والاخلال وهذا فيما علم عدم العلم واضح واما فيما لم يعلم فهو ايضا كذلك لاصالة عدم العلم فان علوم المعصومين ايضا حادثة وكل حادث
مسبوق بالعدم لا يقال يقينا ولا يجوز نقض اليقين الا بيقين مثله للاستصحاب ودلالة الاخبار الصحيحة وما دل على ثبوت علمهم بنفس
الامر في الجملة مما لا شك فيه وهو يناقض قولنا لا شيء من العلم بحاصل لهم فثبوت بعض العلوم لهم يقينا ينقض عدم ثبوت العلم
لهم بشيء يقينا فلا يمكن الاستدلال بالقضية الكلية في المقام فهو كلام ظاهري اذ ملاحظة اليقين والشك انما هو بالنسبة الى
كل واحد من العلوم لا بالنسبة الى القضايا المنتزعة عنها فلا يجوز نقض اليقين بعدم كل علم الا بحصول اليقين بحصوله وما قيل ان
القضية الجزئية المتيقنة الحصول … ان هذا الشك انما حصل من جهتها فنقض اليقين السابق انما هو بالشك الحاصل من يقين
اخر ولا يظهر اندراج هذا الشك في النهي الواردة في قولهم لا تنقض اليقين بالشك فهو ايضا في غاية الوهن اما اولا فلانا نمنع كون
الشك حاصلا من جهة هذه القضية بل قد يحصل الشك مع عدم العلم بهذه القضية ايضا واما ثانيا فلان لفظ الشك واليقين عام
في الحديث يشمل جميع الافراد واما ثالثا فلان كل معلول يستحيل وجوده في الخارج بدون وجود علته … ان كانت العلة نفس الشك والوهم
فالشك قد يحصل بسبب الوهم وقد يحصل بسبب تعيينه على اي التقديرين انما المتسبب عن شيء يقيني … فان بنى على ذلك لا يوجد مورد
للرواية كما لا يخفى نعم يمكن توجيه كلام القائل بان من الاشياء ما هو معلوم لهم قطعا ومنها ما هو غير معلوم وقد اختلطا فعدم العلم
بكون ذلك المعلوم لا يوجب جواز الحكم بكونه من غير المعلوم من اجل استصحاب عدم العلم وفيه ان ذلك انما يتم اذا علمنا بانا لا نعلم حال
من الاشياء من جهة المعلومية لهم وعدمها ما هو معلوم لهم وهو فيما نحن فيه ممنوع اذ لا نعلم نحن ان في ذمة … حال ذي السؤال
ما يعلمه المعصوم واما الثاني وهو السؤال عما لم يقع بعد فهو ايضا يحمل على العموم ان لم يكن وجه ظاهر ينصرف اليه او ان يكون المقام
للابهام فلعل السائل اراد الحكم بالنسبة الى بعض الاحوال وترك بيانه الى وقت الحاجة مع ان اطلاق الاصل لا يلتفت اليه مع ثبوت
الظهور في العموم فعدم العلم بكون المقام مقتضيا للابهام يكفي في الحمل على العموم اما الثانية فهو انه اما نقل فعل المعصوم سواء علم جهة
الفعل كما لو اخذ مالا عن رجل بشاهد ويمين او لم يعلم كما لو اخذ المال عن يد احد ولم يعلم وجهه فلا يجوز التعدي الا ان
يثبت بدليل من الخارج او نقل حكم في مادة مخصوصة مع احتمال وقوعها على كيفيات مختلفة يختلف باختلافها الحكم من دون

سبق سؤال هذه ما يقولون لها قضايا الاحوال انه لا عموم فيها فانها تحتمل الاقتصار في المادة المخصوصة فيصيرها في غيرها
مجمل الحكم فلا يصح الاستدلال واما التعدية مثل قوله في جواب الاعرابي كفر حيث سئل عن مواقعة اهله في نهار رمضان
فهو من جهة فهم العلة كما اشرنا في باب المفهوم وسيجيء في باب القياس ولنذكر للقاعدتين مثالين الاول ان امرأة سألت
عنه عن الحج عن ابيها بعد موتها فقال نعم ولم يستفصل هل اوصى ام لا والثاني حديث ابي بكرة لما ركع ومشى الى الصف حتى
دخل فيه فقال له النبي زادك الله حرصا ولا تعد فلا يجوز الاستدلال بها على جواز المشي ان كان كثيرا اذ يحتمل ان يكون
مشي ابي بكرة قليلا فافاد المشي هو ما لم يحصل الكثرة عادة **قانون** المعروف من مذهب الاصحاب ان ما وضع لخطاب
المشافهة من قبيل يا ايها الذين امنوا ويا ايها الناس ونحوه لا يعم من تأخر عن زمن الخطاب بل يظهر عن بعضهم انه اجماع
اصحابنا وهو مذهب اكثر اهل الخلاف وذهب الاخرون الى العموم والشمول والحق هو الاول لنا ان خطاب المعدوم قبيح عقلا
وشرعا وقول الاشاعرة بجوازه مكابرة ناشئة عن قولهم بقدم الكلام النفسي وجعلهم التكليف من جملته وفيه مع ان الكلام النفسي
غير معقول ان التكليف طلب والطلب امر اضافي نسبي لا يتحقق الا بتحقق المنتسبين والمفروض انعدام المطلوب منه فينتفي تعلق الطلب
بانتفاء المطلوب منه فينتفي الطلب بانتفائه والقول بحدوث التعلق وقدم الطلب مع انه لا معنى له لا يرفع الالزام حدوث التكليف
لانتفاء الكلام في الازل بانتفاء جزئه فيكون الكل حادثا وايضا جواز التكليف مشروط بالفهم فاذا لم يجز تكليف الغافل والنائم
والساهي بل الصبي والمجنون فالمعدوم اولى بالعدم وكل ذلك عند القائلين بحسن العقل وقبحه واضح وايضا المفروض كون تلك
الالفاظ موضوعة للحاضر بحكم نص الواضع والتبادر وصحة سلب الخطاب عن مخاطبة المعدوم والملفق من الموجود والمعدوم فالاصل ارادة الحقيقة
ولا يجوز العدول عنه الا مع ثبوت المجاز وهو موقوف على جوازه اولا وعلى ثبوت القرينة ثانيا اما الاول فلما ذكرنا من استحالة
الطلب عن المعدوم فان قلت ان الطلب من المعدوم قبيح اذا كان على سبيل الخطاب الحقيقي المنجز لا يجوز الطلب عنه على سبيل التعليق
قلت اولا ان الطلب التعليقي ايضا لا يحصل له في المعدوم لاقتضاء الطلب مطلوبا منه موجودا وان حقيقة ذلك يرجع الى اعلام الموجودين
بان المعدومين يصيرون مكلفين بذلك حين وجودهم وبلوغهم لا الطلب عنهم بالفعل بيان المطلوب منهم اوجلها وان ذلك ليس
من قبيل ان زيد تفعلان كذا وثانيا لو سلم جواز ذلك وان المراد من التنجيز اعلام الموجودين بان المعدومين يصيرون
مكلفين والزمهم بتبليغهم ذلك ايام نقول ان ذلك يستلزم كون جميع الخطابات الشفاهية مجازا ان اريد التعليق وكما لو ان
اريد استعمال اللفظ في الحقيقي والمجازي على البدل فهو غير جائز ايضا على ما حققناه سابقا وبيان ذلك ان جميع الخطابات
معلقة على شرائط التكليف وهي مختلفة بالنسبة الى احاد المكلفين فمن حصلت له يتحقق وهذا امر واحد لا تعدد فيه فلا يلزم
استعمال اللفظ في الحقيقي والمجازي فيه ان التحقيق ان الخطابات المشروطة لا تتعلق بفاقد الشرايط قطعا كما حققناه سابقا
والتعليق لا يصح من العالم بالعواقب وقد بينا في مباحث الاوامر معنى الواجب المشروط فلا نعيده فالخطابات المطلقة لا تتعلق الا
بالواجدين والغرض من التعليق بالشرط هو اعلام الحال وان الفاقد للشرط اذا صار واجدا فيتعلق به الحكم وقد بينا سابقا
ان الاصل في الواجب هو الاطلاق حتى يثبت التقييد بدليل فلم يتعلق المطلقات الا بمن وجد الشرايط الثابت سواء قارن
الشرط لاصل الخطاب او ثبت مع دليل خارج فثبت لزوم ارادة المعنيين الحقيقي والمجازي في الخطابات المتنازع فيها على ما ذكرت
بخلاف الخطابات المشروطة وبطل التنظير والمقايسة واما الثاني فعدمه لان المفروض انتفاء الدليل عليه والاشتراك
في اصل التكليف مع كون الرسول مبعوثا الى الكافة لا يثبت كما لا يخفى ومما ذكرنا يظهر ان القول بان تلك الخطابات
بالنسبة الى المعدومين من باب المكاتبة والمراسلة الى النائي فكما انه يجوز الخطاب في الكتاب لمن لا يصل اليه بعد سنة







او ازيد فكذا يجوز للعالم بالعواقب مخاطبة من سيوجد الى بعد مدة بهذا الكتاب المجيد لان الكلام في المكاتبة والمراسلة بعينه
ما ذكرنا لانها لا يصح الى الموجود الفاهم اذا اريد منه الطلب الحقيقي فيكون المراد من المكاتبة ايضا هو العمل بما يشتمل من الاحكام
بابلغ حينئذ لا الطلب والتخاطب مع ان احتمال ذلك لا يكفي ولا بد لمدعيه ان يثبت ذلك فان قلت اذا امتنع الخطاب على
سبيل المجاز فما الذي يثبت التكاليف للمعدومين حين وجودهم وبلوغهم قلت اخبر الله رسوله بانهم اذا وجدوا يصيرون
مخاطبين مكلفين بهذه الاحكام واخبر رسوله خلفاءه وهكذا الى يومنا هذا فلنا اخبار الموجودين بحال المعدومين وذلك معنى ادعائهم
الاجماع على الاشتراك والحاصل انا لا نقول بمخاطبة المعدومين بهذه الخطابات لا حقيقة ولا مجازا بل نقول باشتراكهم معهم في
الحكم بدليل اخر من الاجماع والضرورة والاخبار الواردة في ذلك المدعى فيها التواتر من غير واحد فان قلت لو قلنا بعدم شموله
للمعدومين مجازا بمعنى اخبار الموجودين بان المعدومين مكلفون بعين التكاليف فبين اشتراكهم في التكليف الثابت بالاجماع والضرورة
او قلنا بعدم شموله اصلا وقلنا بالاشتراك من دليل اخر مثل الاجماع والاخبار الواردة في ذلك فاي ثمرة للنزاع بين القول بكونه
حقيقة في اللغة او مجازا في خطاب الملفق من الموجود والمعدوم او عدم الشمول اصلا وثبوت الاشتراك من خارج قلت يظهر
الثمرة في فهم الخطاب فان خطاب الحكيم بما له ظاهر وارادة غيره بدون القرينة قبيح فان قلنا بتوجه الخطاب الى المعدومين فلا بد لهم ان يحملوا
فهم الخطاب على اصطلاحهم وليس عليهم التفحص عن اصطلاح زمن الخطاب بل ولا يجوز لهم ذلك بخلاف ما لو اختص الخطاب بالحاضرين
فيجب على المتأخرين التحري والاجتهاد في تحصيل فهم المخاطبين وطريقة ادراكهم ولو بضميمة الظنون الاجتهادية ومنها اصالة عدم
النقل واصالة عدم السقط والتحريف وعدم القرينة الحالية الدالة على خلاف الظاهر واشار الى الاحتمالين كونهما ثمرة اخرى وهو ان
شرط اشتراك الغائبين للحاضرين في الشرايع والاحكام مع قطع النظر عن الورود بخطاب الجمع هو ان يكونا من صنف واحد فحضور
صلوة الجمعة مثلا على الحاضرين مع كونهم يصلون خلف النبي او نائبه الخاص لا يوجب وجوبها على الغائبين الفاقدين لذلك لاختلافهم
في الصنف من حيث انهم مدركون لسلطان العادل او نائبه بخلاف الغائبين فعلى القول بشمول الخطاب للغائبين يمكن الاستدلال
باطلاق الاية على نفي اشتراط حضور الامام او نائبه بخلاف ما لو اختص بالحاضرين لانهم واجدون للسلطان العادل او نائبه فلا يمكن
التعدي عنهم الى الغائبين الفاقدين لاختلافهم في الصنف وانت خبير بما فيه اذ اعتبار الاتحاد في الصنف لا يجدي فيه ولا يحيط بما
رقم واحتمال مدخلية كونهم في عصر النبي او انهم كان صلوتهم خلفه وامثال ذلك في الاحكام الشرعية وحصول التفاوت بذلك
وعلم الحكم باشتراك الغائبين معهم من جهة هذه المخالفة والتفاوت مما يهدم اساس الشريعة والاحكام كما لا يخفى او فعلية
حضور السلطان او نائبه فيما نحن فيه على القول به انما هو من دليل خارج من اجماع او غيره مع نفوذ لو اورد على القول باشتراط
او نائبه باطلاق الاية واستدل به على ابطال الاشتراط ان وجه عدم التقييد في الاية بهذا الشرط كون الخطاب مختصا بالحاضرين
وورود الاية مورد الغالب هو حصول الشرط يومئذ فالواجب النسبة اليهم مطلق بالنظر الى هذا الشرط نعم لو كان الخطاب
شاملا للغائبين لتم الاستدلال باطلاق الاية في نفي الاشتراط للزوم القبيح بايراد المطلق وارادة المشروط والحاصل
ان القول بان الاجماع ثبت على الاشتراك مما لا ينافي وقع فيه النزاع لا معنى له الا لزوم ادعاء الاجماع في كل واحد
من المسائل المعلوم اشتراك الفريقين فيها والقول بان شرط الاشتراك اتحاد الصنفين المستلزم لبيان ما هو جزء مما به الا
بينهما لا يمكن تفسيره بان المراد ان الفريقين مشتركان الا ما وقع النزاع فيه فيكون كل ما لم يقع فيه النزاع صنفهما
متحدا وما وقع فيه النزاع مختلفا فتحقيق المقام ان المستفاد من الادلة هو ثبوت الاشتراك مطلقا ولزوم ادعاء
الاجماع بالخصوص في كل واقعة واقعة مجازفة والواجب المشروط مطلق بالنسبة الى واجد الشرط ومنتف بالنسبة الى الفاقد

المعدوم حقيقة ... السابق الوارد في خطاب المعدوم لان ولا اخبار ...





وكامرخلية في ذلك لزمان الحضور والغيبة من حيث هو فلو وجد الغائب الشرط يصير الواجب بالنسبة اليه مطلقا كما لو فقد الواجد في زمان
الحضور فلم يحصل الشرط بنفس زمان الحضور فيظهر ان التفاوت انما كان من جهة زمان الحضور وان ذلك صار سببا للاختلاف
فلو فرضنا في زمان النبي ص اسر جماعة من المسلمين بعنف في ايدي الكفار واذهابهم الى بلاد الكفر من دون رخصة اياهم في صلوة
الجمعة فلا ريب انه لا يجب عليهم صلوة الجمعة على القول بالاشتراط ولو فرض ظهور صاحب الزمان ع اليوم او نائبه الخاص فلا ريب انه يجب على من ادركه
اقامة الصلوة فآل الكلام الى ان الفارق والموجب لعدم الاشتراك هو وجدان الشرط وفقدانه لا الغيبة والحضور فبعد ثبوت الاشتراط
للفرق بين القول بشمول الخطاب للمعدومين وعدمه فالكلام انما هو في اثبات الاشتراط وعدمه ومجرد احتمال المدخلية كونهم
ملازمين خدمة النبي ص ومصلين خلفه مثبتا للشرط كما ترى اذ امثال ذلك مما لا يحصى ولم يقل احد بذلك في غير ما نحن فيه وبعد تسليم
الشرط فلا فرق بين الفريقين نعم على القول بالاشتراك مطلق بمعنى ان الواجب مطلق مع وجود الشرط مطلقا ومشروط مع فقده مطلقا
ولكن وقع النزاع في ثبوت الشرط فاذا استدل النافي للشرط على المثبت باطلاق الاية فيمكنه دعوى التردد بان الخطاب مخصوص بالحاضرين
في مجلس الخطاب والاطلاق بالنسبة اليهم لعله لكونهم واجدين للشرط حين الخطاب ونحن فاقدون له فلا يجب علينا ولو كان الخطاب
مع الغائبين ايضا لكان واجبا مطلقا لقبح الخطاب من الحكيم بما له ظاهر وارادة خلافه فالمستدل باطلاق الاية يريد نفي الاشتراط
مطلقا والمجيب بان الخطاب مخصوص بالحاضرين يريد منع دلالة ذلك على ما ادعاه لا اثبات الاشتراط من كون ذلك خطابا بالحاضرين
وهم صنف مخالف للغائبين فلا بد للمستدل للاشتراط التمسك بدليل اخر فاذا عود من ذلك الدليل بهذا الاطلاق فيجاب بان
الاطلاق ليس متوجها الى الغائبين فيرجع الثمرة الى فرع من فروع الثمرة الاولى وهي ان الخطاب لو كان مع الغائبين فيجب ان يعملوا على
مقتضى الخطاب وهو الاطلاق كالحاضرين بخلاف ما لم يكن كذلك وبالجملة فحاصل مراد من ذكر هذه الثمرة بعد تفسير اشتراط الاتحاد
الصنف بعدم كونه مما وقع النزاع فيه او وقع الاجماع على عدم الاتحاد اذ لا نزاع ان صلوة الجمعة مثلا واجبة على المشافهين لانهم كانوا
يصلون مع النبي ص وعلى كل من نصبه في وجود المنصوب من المعدومين فهم مشاركون لهم الى يوم القيمة لقيام المسلم من الاجماع وذلك
واما المعدومون الفاقدون لذلك فلا اجماع على مشاركتهم فح يثمر القول بشمول الخطاب للمعدومين فعلى القول به يثبت الوجوب عليهم ايضا
من غير تقييد بوجوب المنصوب لاطلاق الاية ويرد عليه ان المعيار في التشارك اذا كان هو الاجماع فلا ريب ان القدر المسلم الثابت
للمشافهين من وجوب الصلوة ما داموا واجدين للصلوة خلف النبي ص او من نصبه فاذا فقد هؤلاء المشافهون ذلك المنصب بسافرتهم او
منع ظالم عن ذلك بمثل موت النبي ص ونحو ذلك فلا ريب انه لا اجماع على مشاركتهم جميع المدركين فهم مشاركون للفاقدين من المعدومين
فاذا اثمر القول بشمول الخطاب للمعدومين وجوب الصلوة على الفاقدين منهم ايضا لاجل العموم فلا بد ان يثمر القول باختصاص الخطاب بالموجودين
وجوبها على الفاقدين منهم ايضا لاجل العموم فيصير هذه من ثمرات الاطلاق والتقييد والتعميم والتخصيص في الخطاب لا من ثمرات التعلق
بالغائبين او الحاضرين ومع حصول الشك في عموم الخطاب للفاقدين على القول باختصاصه بالموجودين فلم لا يحصل الشك في عمومه
للفاقدين على القول بشموله للمعدومين ايضا ولو فرض للغة ذلك العدم تفرقة لفهم الخطاب للحاضرين والغائبين في العموم والخصوص
فقد عرفت ان ذلك على تقدير صحته يرجع الى الثمرة الاولى فثمرة نفي اشتراط اذن المعصوم ع انما يترتب على ما ذكر على دعوى العموم
لا على كون الخطاب متعلقا بالمعدومين بمعنى ان العموم لما كان غير مقيد بوجدان الاذن وهو شامل للفاقدين والواجدين فيمنع
اشتراط الاذن لا ان الخطاب لما كان بالمعدومين قاطبة فانتفى اشتراط الاذن ودعوى كونهما متساويين بمعنى ان
معدومهم فهو فاقد وكل موجود فهو واجد مع بطلانه في نفسه ومغايرتهما في المفهوم واختلاف الاحكام بالعنوانات وان اتفق
مصاديقهما قد عرفت فيه التكلم مع عدم الاستلزام فان قلت على القول باختصاص الخطاب بالموجودين خرج الفاقدون منهم بالدليل فكذلك على







القول بشموله للمعدومين خرج الفاقدون منهم ايضا بالدليل فان الدليل ان كان هو فقدان الشرط فهما مشتركان فيه وان كان شيء اخر فلا بد من
بيانه لا يقال ان التخصيص في الاول محقق دون الثاني لكون الباقي اقل لان المفروض عدم اختصاص الخطاب بالمعدومين ومع ملاحظة الموجودين
والمعدومين معا وضعف المعدوم في جنب الموجود يندفع هذه الحزازة احتج المخالف بان دخول المعدومين هو دخول الحاضرين بالنسبة الى
ولا معنى لوسائل الا تبليغ الخطاب وباحتجاج العلماء في الاعصار بهذه الخطابات من بعد من الصحابة الى الان من دون نكير وذلك
اجماع منهم والجواب عن الاول منع المقدمة الثانية ان اريد التبليغ على سبيل المخاطبة وعدم لزوم الخطاب لو اريد بها ايضا الموجودين
باخبار المعدومين بثبوت التكليف عليهم بالنص من هذه الخطابات على الوجه الذي فصلناه الحاضرين ومشاركتهم والرسول لهم بينهم
لا يقتضي ازيد من ذلك والجواب عن الثاني منع احتجاجهم عليهم من جهة ان الخطاب متوجه اليهم بل لاثبات اصل الحكم فيما جهل اصل الحكم او خلف
فيه وبعد ثبوت اصل الحكم في الجملة فيعترفون بثبوته لما ثبت عندهم من اشتراكهم مع الحاضرين في الاحكام بالاجماع والضرورة ونظير ذلك
في الفقه كثير غاية الكثرة الا ترى ان المتناصصين في انفعال الماء القليل بملاقاة النجاسة وعدمها اذا ورد احدهما على الاخر برواية
تدل على مذهبه في بعض الافراد كالرواية الدالة على ان الطير اذا وطئ العذرة ودخل في الماء القليل لا يجوز التوضي به للقائل
بالنجاسة والرواية الدالة على عدم تنجيس القربة بموت الجرذ فيها للخصم لا يرد احدهما على الاخر بان ذلك في مورد خاص ولا يشمل
العذرة اللحم والبول ولا عدم جواز التوضي عدم الشرب كما لا يشمل الجرذ غيرها من النجاسات ولا القربة غيرها من المياه
القليلة بل يدفع احدهما دليل الاخر انما يكون من جهة القدح في السند او الدلالة او لاعتضاد او غير ذلك وذلك لانهما يسلمان
ان عدم الفرق بين افراد النجاسات وافراد المياه اجماعي فالغرض من الاستدلال اثبات نفس الحكم لا عمومه وشموله وبالتامل في هذه
النظاير يندفع استبعاد بعض المتاخرين من عدم ذكر مستند الاشتراك حين الاستدلال بتلك الخطابات مع ان العروة وادعائه ان
ظهور المستند بحيث يعلم كل احد من الخصوم مما يحكم البديهة بفساده مع ان جماعة منهم ادعوا ان الاشتراك في الحكم بديهي معلوم بالضرورة
من الدين وهو الحق الذي لا محيص عنه وبالجملة قد ثبت من الضرورة والاجماع بل الاخبار المتواترة على ما ادعى تواترها البيضاوي
ايضا في تفسير قوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ان المعدومين مشاركون مع الحاضرين في الاحكام الا ما اخرجه الدليل بل الظاهر ان الدليل
المخرج انما هو من جهة عدم حصول الشرط في المعدومين في الواجبات المشروطة كالجهاد وصلوة الجمعة على القول باشتراط حضور السلطان
العادل او نائبه لا من جهة تفاوت الحاضرين والغائبين بل لو فرض فقد الموجودين للشرط لكانوا كالغائبين ولو فرض وجدان
الغائبين له لكانوا مثل الموجودين كما اشرنا سابقا وقد نص بذلك مولانا الصادق ع في رواية ابي عمرو الزبيري في الجهاد حيث ان حكم الله
في الاولين والاخرين وفرائضه عليهم سواء الا من علة او حادث يكون والاولون والاخرون ايضا في منع الحوادث شركاء والفرائض
عليهم واحدة يسئل الاخرون عن اداء الفرائض كما يسئل عنه الاولون الحديث ومما يوضح ما ذكرنا ان العلماء يستدلون في جميع الاعصار بالخطابات
المروية ايضا مثل افعل او لا تفعل ونحو ذلك ولا ريب في عدم شمولها فالمقصود انما هو اثبات نفس الحكم واحتجاج بعضهم بالروايات الواردة في ان
كثيرا من تلك الخطابات نزلت في جماعة شافهوا بها النبي ص وما روي في ان كثيرا منها ورد في الائمة ع مثل قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس
مندفع بان ذلك من البطون والكلام انما هو في الظواهر مع انه تعالى قال لليهود فلم تقتلون انبياء الله من قبل ولا ريب ان ذلك الكلام مجاز اريد به
مطلق التبليغ ولا يحضر التبليغ في الخطاب كما اشرنا ومن ذلك يندفع ايضا ما احتج به من ورود الامر بقول لبيك بعد قوله تعالى يا ايها
الذين امنوا ولا بشيء من الائك يا رب اكذب بعد قراءة فباي الاء ربكما تكذبان مع ان لبيك لا يدل على كون الخطاب معهم بل الظاهر
ان المراد منه اظهار الايمان سيما مع ملاحظة عدم استحبابه بعد قوله يا ايها الناس واستحبابه بعد قوله يا ايها الذين امنوا لا
ترفعوا اصواتكم فوق صوت النبي ص وكذا في الاية الثانية مع ان غير المكذبين مامورون بذلك ايضا والمكذبون لا يقولون ذلك وكذا

احتجاجه بمثل قوله تعالى لانذركم به ومن بلغ ولعدم انحصار الانذار في الخطاب كما مر وكذا قوله عليه السلام فليبلغ الشاهد الغائب بل هو على خلاف مراده
ادل فيهما كلمات واحدة واستدلالات ضعيفة لا يليق بالذكر منها الاستدلال بمثل قول المصنفين في كتبهم اعلم وتامل وتدبر ولا ريب
انه مجاز ادليله الا ايضا بل هو نصب علامة للاغلاق والاشكال كنصب الهيا للافراغ وقد يقال ان تلك الخطابات مختصة بالحاضرين ولكن قلم
الكتاب والمبلغون واحدا بعد واحد مقام المتكلم بها فلم يخاطب بها الا الموجود الحاضر وكان الكتابة نداء مستمر من ابتداء صدور
الخطاب الى انتهاء التكليف والسر فيه ان المكتوب ينتقل من الوجود الكتبي الى الوجود اللفظي وينتهي الى المعنى من حيث هو قاصد متكلم او
من حيث انه من المقصودين بالخطاب فسمع مخاطب وفيه ان ذلك مجرد دعوى لا دليل عليها ولا يستلزم ما ذكره كون الخطاب منه تعالى
في كل زمان بالنسبة الى الحاضر كما ان في زمان الحضور لا يجوز المخاطبة بتلك الالفاظ مع المعدومين لانتفاء احد المنتسبين فكذلك
في الازمنة المتاخرة لا يتحقق المخاطبة منه تعالى لانقطاعه وامتداده بحسب الابتداء اول الدعوى فلم يبق الا تبليغ نفس الحكم وهو مسلم وقوله
حيث هو قاصد متكلم نعم متكلم لكنه حاكي الخطاب المتقدم لا انه مخاطب بكسر الطاء الاول قيل بشمول الخطابات المذكورة للمكلفين الموجودين
وان كانوا غائبين عن مجلس الوحي لان الخطاب منه تعالى ولا يتفاوت بتفاوت الامكنة ويظهر من بعضهم عدم الشمول لعله الى انه لو
تفاوت احوال الحاضرين والغائبين في كيفية فهم الخطاب فان قوله تعالى فاذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا مثلا قد فسر في الاخبار
الصحيحة بالقراءة خلف الامام فلعله في مجلس الوحي كان قرينة للارادة ذلك كانت خافية عن الغائبين فخاطبهم بذلك مع ارادة
الخاص قبيح فلا بد من القول بتشريكهم معهم بدليل اخر مثل الاجماع وغيره وليس ببعيد وعلى اي تقدير فيختص بالمكلفين فلا يشمل
من بلغ حد التكليف بعد زمن الخطاب وان كان موجودا ح ويظهر الوجه مما تقدم الثاني الصيغ المفردة مثل افعل ولا تفعل وامثال ذلك
لا يشمل بصيغتها غير المخاطب بها وانما المشاركة بالدليل الخارج وهو الاجماع على الاشتراك وكذا خطاب الرجل لا يشمل المرأة
وبالعكس لكن الاجماع على الاشتراك اثبت الاشتراك في غير ما يختص باحدهما يقينا كاحكام الحيض والنفاس ونحوهما بالمرأة واحكام
غيبوبة الحشفة وما يتعلق بالخصيان ونحوهما بالرجل واما الاحكام المختلف فيها فقيل بان الاصل فيها الاشتراك الا ما اخرجه
الدليل وقيل بالعكس والاول اظهر واثبات الجهر في الصلوة الجهرية انما يثبت اختصاصه بالرجل بسبب الدليل وكذا استحباب وضع
اليدين على الفخذين فوق الركبتين حال الركوع في المرأة وما ذكرنا هو المستفاد من الاخبار والادلة واثبات الدعوى
ان الاصل عدم الاشتراك الا ما اثبته الاجماع دونه خرط القتاد ولا يقال ان الاجماع لا يقبل التخصيص لكونه من الادلة
القطعية قلنا انهم نقلوه بالعموم وعموم دعوى الاجماع مثل عموم الحديث معتبر لاشتراك الدليل وهو المستفاد من تتبع كلام الفقهاء وصرح
به بعضهم ومنهم المحقق الخوانساري في شرح الدروس في بحث نجاسة الخمر والمحقق الاردبيلي في اوائل كتاب الحدود من شرح الارشاد واعلم
ان الالفاظ المختصة باحد الفريقين من الرجال والنساء مثل ذينك اللفظين مختصة بهما وشمل لفظ الناس وذرية آدم يشملهما
واما مثل المؤمنات والمسلمات فتخصهما واما مثل المؤمنين والمسلمين ففيه خلاف والاظهر الاختصاص لنص اهل اللغة وفهم العرف
واحتج الخصم بالاستعمال فيهما كالقانتين واهبطوا بعضكم لبعض عدو ونحو ذلك وفيه ان الاستعمال اعم من الحقيقة والتغليب
مجاز ويؤيده آية الحجاب وغيرها ومما ذكرنا يظهر ان خطاب النبي صلى الله عليه بقوله تعالى يا ايها النبي ويا ايها المزمل وغيرهما لا يعم غيره

تنبيهان

المقصد الثاني

٣ فى بيان بعض مباحث التخصيص وهو قصر العام على بعض ما يتناوله وقد يطلق على قصر ما ليس بعام حقيقة ككل الجمع
المعهود ومن ذلك تخصيص مثل عشرة والرغيف بالنسبة الى اجزائهما والتخصيص قد يكون بالمتصل وهو ما لا يستقل بنفسه بل
يحتاج الى انضمام الى غيره كالاستثناء المتصل والشرط والغاية والصفة وبدل البعض وبالمنفصل وهو ما يستقل بنفسه وهو
اما عقلي كقوله خالق كل شيء والمراد به غيره تعالى وافعال العباد واما لفظي كقوله خلق لكم ما في الارض جميعا ولا تاكلوا

مما لم يذكر اسم



مما لم يذكر اسم الله عليه واختلفوا في منتهى التخصيص الى كم هو والاشهر انه لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام ويجوز الاستعمال في
الواحد على سبيل التعظيم وقد يفسر الجمع القريب من مدلول العام بكونه اكثر من النصف سواء علم العدد بالتفسير او ظهر بالقرينة
كون الباقي اكثر كقولك اكرم اهل المصر الا زيدا وعمروا وقيل لا بد في ذلك من بقاء جمع غير محصور وذهب جماعة الى جوازه
حتى يبقى واحد وقيل حتى يبقى ثلثة وقيل اثنان وقيل لا بد في صيغة الجمع من بقاء ثلثة وفي غيرها يجوز الى الواحد وقيل
ان التخصيص ان كان بالاستثناء او بدل البعض جاز الى الواحد نحو له علي عشرة الا تسعة واشتريت العشرة احدها وان كان
بمتصل غيرهما كالشرط والصفة والغاية او كان بمنفصل في محصور قليل فيجوز التخصيص الى اثنين مثل اكرم بني تميم الطوال
او ان كانوا طوالا او الى ان يفسقوا او قلت كل رمان في البستان اكلته وكان ثلثة واعلم ناظر الى صدق تلك العمومات مع الثلثة واكثرها اثنان
هذا من الشواهد على ان العام يطلق عندهم على الجماعة المعهودة كما اشرنا وان كان التخصيص بمنفصل في عدد غير محصور او في
عدد محصور كثير فكقول الاكثر والاقرب عندي قول الاكثر لما تقدم ان وضع الحقايق والمجازات شخصية كانت او نوعية يتوقف على النقل
ولم يثبت جواز الاستعمال الى الواحد من اهل اللغة وعدم الثبوت دليل عدم الجواز والقدر المتيقن الثبوت هو ما ذكرنا غاية الامر التشكيك
في مرتبة القريب وهو سهل اذ ذلك في الاحكام الفقهية والاصولية ليس بعادم النظير كما في الافراد الخفية الوجودية في العام والقرائن
البينة اللزوم فما ترجح جوازه في ظن المجتهد فيجوز وما ترجح عدمه فلا وما تردد فيه فيرجع الى الاصل من عدم الجواز والقول بان
نوع العلاقة في المجاز يوجب العموم فالمجاز غفلة عما حققناه في اوائل الكتاب في اوائل الباب الخ فقد عرفت ان نوع العلاقة
غير معلوم بالنسبة الى جميع الاصناف في جميع انواع العلايق وسنبطل ما استدل به المجوزون واحتج الاكثرون على ذلك
بقبح قول القائل اكلت كل رمانة في البستان وفيه الالف وقد اكل واحدة او ثلثة ولعل مرادهم استقباح اهل اللسان استكمالهم
ذلك من جهة ما ذكرنا من عدم ثبوت مثله من العرب لا لمحض الغرابة والمنافرة الموجبين لنفي الفصاحة اذ عدم الفصاحة لا يستلزم عدم الجواز
الا ان يراد استقباحه في كلام الحكيم سيما الحكيم على الاطلاق الذي هو موضوع علم الاصول لكونه لا يثبت نفي الجواز لغة والقطع بعدم
في كلام الحكيم مطلقا غير واضح والمقام قد يقتضي ذلك احتج مجوزوه الى الواحد بامور الاول ان استعمال العام في غير الاستغراق مجاز على
التحقيق وليس بعض الافراد اولى من البعض فيجوز الى ان ينتهي الى الواحد ورد بمنع عدم اولوية البعض لان الاكثر اقرب الى الجميع و
عورض بان الاقل متيقن الارادة مع الكل ومع الاكثر بخلاف الاكثر فانه متيقن المراد من الكل خاصة على ان اقربية الاكثر يقتضي
ارجحية ارادته على ارادة الاقل لا امتناع ارادة الاقل وفي اصل الاستدلال وفي جميع الاعتراضات نظر اما في الاعتراضات فلان مبناها
على ترجيح المراد من العام المخصوص كما لا يخفى لا بيان جواز اي فرد من افراد التخصيص وعدمه كما هو المدعى واما بمعنى هذا اذا علم التخصيص في الجملة
فلو دار الامر بين التخصيصات المختلفة امكن التمسك بما ذكر ولا يمكن بذلك اثبات اصل الجواز وعدمه بل لا يجري بعض فيه
ايضا مثلا اذا قيل اقتلوا المشركين والمفروض ان المشركين مائة وواحد منهم مجوسي والباقون اهل الكتاب وورد بعد ذلك النهي
عن قتل المجوس وورد نهي اخر عن قتل اهل الكتاب وفرضنا تساوي الخاصين من حيث القوة فمن يلاحظ الاقربية الى الجميع فلا بد
ان يبني على النهي الاول ومن يلاحظ تيقن الارادة فلا بد ان يبني على الثاني ولكنك خبير بانه لا معنى لدخول الافراد الاكثر
فان المجوس ليس في جملة اهل الكتاب كما لا يخفى نعم يمكن اجراء ذلك في المخصص بالمجمل مثل اقتلوا المشركين الا بعضهم ولكنه لا ثمرة فيه لسقوط
العام عن الحجية بقدر الاجمال نعم قد يجري ذلك فيما لو اريد من بعضهم النكرة المطلقة الموكول تعيينها الى اختيار المكلف المخاطب
ولكن ذلك لا يفيدنا قاعدة كلية تنفع للاصولي في جميع الموارد وكيف كان فلا دخل لما ذكر فيما نحن بصدده فالتحقيق في الجواب
ان الاولوية انما تثبت فيما حصل من الاستقراء جوازه كما بينا والمراد بلفظ الاولوية في كلام المستدل في حجابنا هو

السحق الممكن الحصول مقابل الممتنع مثل قوله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض لا الارجح كما هو غالب الاستعمال والغفلة عن ذلك انما
هو الذي اوجب مقابلته بهذه الاجوبة والاعتراضات فحاصل مراده ان العلاقة المجوزة لاستعمال العام في الخصوص هو العموم والخصوص
وهو في الكل موجود فالوجه لتخصيص بعض الافراد بالجواز دون بعض وليس مراده بيان نفي المرجح بعد قبول الجواز حتى يقابل بما ذكره
حاصل جوابنا ان الذي ثبت من استقراء كلام العرب في التخصيص جواز استعمال العام في الخاص انما هو الاستعمال في الجمع القريب
بالمدلول لا مطلق علاقة العموم والخصوص حتى يتساوى الكل فيه وما يظهر من بعضهم ان العلاقة هو علاقة الكل والجزء واستعمال
اللفظ الموضوع للكل في الجزء مشروط بشيء كما اشترط في عكسه كون الجزء مما ينتفي بانتفاء الكل وفي الجمع فضعيف لان افراد العام
ليست اجزاء له فان مدلول العام كل فرد لا المجموع الافراد مع ان استعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء انما يثبت التخصيص فيما
لو كان الجزء غير مستقل بنفسه ويكون الكل تركيب حقيقي وهو مفقود فيما نحن فيه ومن ذلك يظهر ان الكلام لا يجري في مثل
العشرة ايضا واسا فضلا عن صورة ابقاء الواحد لاتفاق الفقهاء على ان من قال له علي عشرة الا تسعة يلزمه واحد
لا يقال على صحة هذا الاطلاق كما سيجيء وجواز ابقاء الجمع القريب بالمدلول فيه ايضا لا يلزم منه ان يكون بسبب علاقة الجزئية فان
الجزئيات معتبرة والمعتبر هو علاقة العموم والخصوص ان لم يكن من باب العموم المصطلح المشهور وان كان يرجع اليه بوجه لان
المراد بالعشرة في الحقيقة هو مميزه مثل الدراهم والدنانير فيصير من باب الجمع المعهود فكان المعنى له علي دراهم عددها
عشرة وكذا الكلام في الاعداد التي مميزها في صورة المفرد فان معناها جمع ومما ذكرنا ظهر ايضا ان العلاقة ليست من باب
استعمال الكلي في الجزئي ايضا وانما هو في العام والخاص المنطقيين ثم ان صاحب المعالم رحمه الله اجاب عن اصل الدليل بان العلاقة
في المجاز انما هو المشابهة لعدم تحقق الجزئية في افراد العام وهي انما يتحقق في كثرة يقرب من مدلول العام فهذا وجه الاختصاص
وفيه منع حصر العلاقة فيها بل العلاقة انما هو العموم والخصوص وكون ذلك من جملة العلائق من الواضحات التي لا يحتاج الى البيان مصرح
في كلام اهل الاصول ايضا لبيانا الظاهر ان كونه علاقة اتفاقي وما يتراءى من الخلاف من كلام بعضهم كالمحقق الكاظمي في شرح الزبدة
حيث نسب كون العلائق خمسة وعشرين ومن جملتها العموم والخصوص الى المتاخرين والمحقق البهائي في حاشية الزبدة حيث نسبه الى القدماء فهو ناظر
الى تعبير العبارات من حيث الايجاز والاطناب فبعضهم ردها الى اثنين وبعضهم الى خمسة وبعضهم الى اثني عشر وكل ذلك اختلاف في اللفظ والا
فلا اختلاف ولاصحاب هذا القول حجج واهية اقوى منها قوله تعالى وانا له لحافظون وغيرها من باب التشبيه لقصد التعظيم لا من باب ذكر العام
وارادة الخاص فكانه لاجتماع جميع صفات الكمال الحافظين في كل واحد بما هو حفظه له فكانه صار بمنزلة العام او لان العظماء لما جرت عادتهم
بانهم يتكلمون عنهم وعن اتباعهم فيغلبوا المتكلم فصار ذلك كناية عن العظمة ومنها قوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم
والمراد نعيم بن مسعود باتفاق المفسرين واجيب بمنع اتفاق المفسرين اولا وبان الناس ليس بعام بل للعهد والظاهر ان مراده عهد الجنس
ففيه اشكال لان الناس جمع والاطلاق على الواحد على سبيل العهد غير واضح وهذا التفسير رواه اصحابنا عن ائمتهم ع فلا وجه لرده والصواب
في الجواب ان يقال ان ذلك ايضا من باب التشبيه فان ابا سفيان لما خرج الى ميعاد رسول الله ص للحرب بعد عام احد القى الله الرعب عليه
فاراد الرجوع وكره ان يكون ذلك على وجه الفضاحة والاحجام عن الحرب يكون سببا لجرأة اهل الاسلام فاراد تثبيط رسول الله ص عن الحرب
على سبيل الخداع بان يخوفهم حتى يتقاعدوا فلقي نعيم بن مسعود واشترط له عشرة من الابل ان يثبطهم عن الحرب فجاء نعيم وقال لهم ان الناس
قد جمعوا لكم فاخشوهم ووجه التشبيه انه لما اخبر عن لسان الناس يعني ابا سفيان وجيشه وتكلم عن مقتضى مقصدهم وكان ذلك على لسانهم
فكانهم قالوا ذلك بانفسهم وهذا مجاز شايع في المحاورات وفي تعريف المعرف باللام ايهام الى المبالغة في الاتحاد ومنها انه علم بالضرورة من اللغة
صحة قولنا اكلنا الخبز وشربنا الماء ويراد به اقل القليل مما يتناوله الماء والخبز وفيه انا قد حققنا في اول الباب ان المفرد المحلى

باللام حقيقة







اللام حقيقة في الجنس ومجاز في غيره والقرينة قائمة هنا على ارادة الفرد المعين عند المتكلم المطابق للمعهود الذهني وهو نظير قولنا ادخل السوق حيث لا عهد
لا من قبيل جئني برجل فكما ان النكرة الخالية عن قيد تباينهما فكذلك المعهود الذهني المساوق لها في المعنى والحاصل ان المراد بالمعهود الذهني سواء قلنا
باشتراك المعرف باللام بين المعاني الاربعة وبين ذلك بالقرينة او قلنا بكونه حقيقة في الجنس واستعمل هنا في الفرد حقيقة من باب اطلاق
الكلي على الفرد مع قطع النظر عن الخصوصية فان استعمال الكلي في الفرد ولو كان على سبيل المجاز ايضا فهو من باب استعمال العام المنطقي في الخاص
لا العام الاصولي وكيف كان فهو خارج عن المبحث احتج مجوزوه الى الثلاثة والاثنين بما قيل في الجمع ان اقله ثلاثة او اثنان وفيه منع واضح اذ لا
ملازمة بين الجمع والعام في الحكم وقد يوجه بان العام اذا كان جمعا كالجمع المعرف باللام فيصدق على الثلاثة والاثنين ولا قائل بالفصل وفيه
ان من ينكر التخصيص الى الواحد والاثنين والثلاثة لا يسلم ذلك في الجمع المعرف ايضا وحجة التفصيل مع جوابه يظهر بالتامل فيما ذكرناه قانون
اذا خص العام فهل هو حقيقة في الباقي او مجاز اقوال وقبل الخوض في المبحث لا بد من تمهيد مقدمات الاولى ان الغرض من وضع الالفاظ المفردة
ليس افادة معانيها لاستحالة استفادتها لغير العالم بالوضع واستفادة العالم بالوضع ايضا فهو ممكن لاستلزامه الدور لان العلم
بالوضع مستلزم للعلم بالمعنى واللفظ ووضع اللفظ للمعنى فالعلم بالمعنى مقدم على العلم بالمعنى بل انما المقصود من وضعها تفهيم ما يتركب
من معانيها بواسطة تركيب الفاظها الدالة عليها للعالم بالوضع فان قلت فما معنى الدلالة عليها وما معنى قولهم الوضع تعيين اللفظ للدلالة
على المعنى بنفسه وجعل الدلالة غرضا للوضع ينافي ما ذكرت من نفي ذلك قلت لا منافاة فان مرادهم من الدلالة على معنى هنا احضار ذلك
المفرد الموضوع له ومرادهم ثمة في كون استفادة المعاني غرضا في الوضع التصديق بان تلك المعاني قد ضبطت تلك الالفاظ لجمع الفاعلين
ان الالفاظ قد وضعت بازاء المعاني لاجل ان يحصل تصور المعاني بمجرد تصور الالفاظ ليتمكن من تركيبها ويحصل المعنى المركب ويحصل به تفهيم
المعنى المركب فلما كان المقصود من وضع الالفاظ تفهيم المعاني المركبة الموقوفة غالبا على استعمال الالفاظ وتركيب بعضها مع بعض فلا بد ان يكون
الاستعمال ايضا على قانون الوضع ولا ينفك الدلالة غالبا عن الارادة بمعنى ان المدلول غالبا لا بد ان يكون هو المراد ولا بد ان يكون المراد ما هو مدلول
اللفظ ومحل اللفظ وان لم يكن مراد اللافظ في نفس الامر موافقا لقانون الوضع من حيث الكمية والكيفية فلا استبعاد ان يكون مرادهم من الدلالة
في تعريف الوضع هو الدلالة على مراد اللافظ ويتضح ح عدم المنافاة غاية الوضوح وح فالمشترك لا يدل الا على معنى واحد لان الوضع لم يثبت
الا لمعنى واحد فقد تحقق لك شيء وان ابيت الا عن الحمل على مرادهم من قولهم الوضع هو تعيين اللفظ للدلالة على معنى هو تعيينه لاجل تصور
المعنى مطلقا وقلت انه حاصل في المشترك اذا تصور معانيه بمجرد تصور لفظه فكيف تكون الدلالة عليه وعدم جواز ارادة اكثر من معنى
في الاستعمال لا يستلزم عدم تصور الاكثر من معنى عند تصوره بل تصور المعنى عند تصور اللفظ وان لم يستعمل اللفظ او استعمله
لا لارادة له اصلا كالنائم والساهي فنقول ان تصور معنى المشترك ليس عين تصورها عين لما اللفظ ليحصل من تصوره تصوره اذ
الواضع قد عين اللفظ بازاء كل منها مستقلا فلم يثبت من الواضع الا كون كل من المعنيين موضوعا له اللفظ في حال الانفراد
والتعدد عنه خروج عن قانون الوضع فدلالة اللفظ بمعنى ما عين الواضع اللفظ لاجل الدلالة عليه ليس الا معنى واحد فراجع ما حققنا
لك في اوائل الكتاب وبنظر الى ما ذكرنا ينظر كلام المحقق الطوسي في بيان عدم احتياج حدود الدلالة الى قيد الحيثية ولا يحتاج
الى تشير البهدوان كان خروجا عن مقتضى المبحث فاعلم ان العلامة الحلي رحمه الله بعد ما اورد الاشكال المشهور على حدود الدلالات
بقوله واعلم ان اللفظ قد يكون مشتركا بين المعنى وجزئه او بينه وبين لازمه ح يكون لذلك اللفظ دلالة على ذلك الجزء من جهتين
فباعتبار دلالته عليه من حيث الوضع يكون مطابقة وباعتبار دلالته عليه من حيث دخوله في المسمى يكون تضمنا وكذا في الالتزام فكان
الواجب عليه يعني على المصنف ان يقيد في حد الدلالات الثلث بقوله من حيث هو كذلك الا انه خلط الرسوم قال ع لقا ورد عليه هذا
الاشكال فاجاب بان اللفظ لا يدل بذاته على معناه بل باعتبار الارادة والقصد واللفظ حين يراد منه معناه المطابقي لا يراد منه

المعنى التضمني فهو انما يدل على معنى واحد لا غير وفيه نظر انتهى وحاصل ما ذكره ذلك المحقق كما نقل عنه بالمعنى في موضع اخر ان دلالة اللفظ
كانت ضمنية كانت متعلقة بارادة اللافظ ارادة جارية على قانون الوضع فاللفظ اذا اطلق واريد به معنى وفهم منه ذلك المعنى فهو
دال عليه والا فلا فالمشترك اذا اطلق واريد به احد المعنيين لا يراد به المعنى الاخر ولو اريدا بهما لم يكن تلك الارادة على قانون الوضع
لان قانون الوضع ان لا يراد بالمشترك الا احد المعنيين فاللفظ ابدا لا يدل الا على معنى واحد فذلك المعنى ان كان تمام الموضوع له
فطابقة وان كان جزئه فتضمن والا فالتزام وتوضيحه ان التكلم بالالفاظ الموضوعة لما كان مقتضاه ان تكون صادرة على طبق
قانون الوضع فلا بد ان يراد منها ما اراده الواضع على حسب ما اراده ومن المحقق ان وضع المشترك لكل واحد من معانيه مستقل غير
ملتفت فيه الى معناه الاخر فلم يحصل الرخصة من الواضع الا في استعماله في حال الانفراد فلم يوجد مادة يتوهم استعمال المشترك في
معنييه حتى يتوهم انه اجتمع مصداقا الدلالة المطابقية والتضمنية مثلا فاما يستعمل اللفظ في الكل او في الجزء على سبيل الجمع
ففي صورة استعماله في الكل لم يرد منه الا الكل وكون الجزء ايضا معنى اخر له لا يستلزم جواز ارادته منه حتى يدل عليه ايضا فلا دلالة
للفظ حين ارادة الكل على المعنى الاخر الذي هو الجزء وما يجد فيه تفهم فلا يستلزم كونه مدلولا بالفعل على ما قدمناه لكون ذلك
خلاف مقتضى الوضع فلم يرد من اللفظ الا معنى واحد فان دلالته على ذلك المعنى بتمامه فطابقة وان اعتبر دلالته على جزء من حيث
كون الجزء في ضمن الكل فتضمن وان اعتبر دلالته على لازم له بمعنى الانتقال من اصل المعنى الى ذلك اللازم فهو التزام ولا
يخفى ان الدلالة على الجزء بهذا المعنى يعني في ضمن الكل هو المعنى التضمني لا اذا استعمل اللفظ في الجزء مجازا كما يتوهم وكذا في الالتزام
واما استعماله في الجزء منفردا اذا وضع له بوضع على حدة فهو مطابقة جزما فعلى ما رقمه المحقق فاللفظ اما مستعمل في الكل سواء اعتبر فيه
الدلالة التضمنية او الالتزامية ام لا واما مستعمل في الجزء فلا يمكن تصادق الدلالة التضمنية الحاصلة في الصورة الاولى مع المطابقية
التي هي الدلالة على هذا الجزء بعينه من جهة وضعه له على حدة واستعماله فيه اذ تلك الدلالة التضمنية لا تنفك عن المطابقية التي هي في
ضمنه فهو احد معنيي المشترك ولا يجوز مع ارادته ارادة المعنى الاخر الذي هو ذلك الجزء بعينه بوضع مستقل وظهر ايضا انه لا ينتقض كل
واحد من التضمن والالتزام بالاخر بان يكون جزء احد المعنيين لازما للاخر او بالعكس فان صدق كل منهما على الاخر حيث يستلزم جواز
ارادة كل واحد من المطابقتين فلنفصل الكلام ليتضح المرام فنقول ان المعترض يقول ان اللفظ المشترك بين الكل والجزء اذا اطلق على
الكل كان دلالته على الجزء تضمنا مع انه يصدق عليها انها دلالة اللفظ على تمام ما وضع له فينتقض بها حد المطابقة واذا اطلق على
الجزء كان دلالته عليه مطابقة ويصدق عليها انها دلالة اللفظ على جزء ما وضع له وكذا الحال في الملزوم واللازم واقول انا لا نسلم ان
دلالة اللفظ على الجزء في ضمن الكل وتبعيته كما هو معنى دلالة التضمن يصدق عليها انها دلالة اللفظ على تمام ما وضع له وان كان
ذلك تمام الموضوع له بوضع اخر لان الدلالة على تمام الموضوع له انما هو تابع جواز الارادة الجارية على قانون الوضع وقد ذكرنا
ان المشترك اذا اريد منه احد معانيه فلا يجوز ارادة الاخر معه مثلا في مثالنا رستاق مسمى بالكرار مشتمل على قرى كثيرة
احدها مسماة بالكرار فاذا اطلق الكرار واريد منه ذلك الرستاق فانفهام تلك القرية انما هو بالتبع وفي ضمن انفهام الكل
ولا ريب انه لا يدل على تلك القرية الخاصة بخصوصها ولا يجوز ارادتها ايضا فهو غير مدلول اللفظ بالاستقلال نعم ان اجاز ارادة المعنيين
ولم يخالف قانون الوضع لاحتاج الى قيد الحيثية والقول بان تلك القرية من حيث انه جزء احد المعنيين المطابقيين مدلول تضمني
ومن حيث انه احدهما الاخر فهو مطابقي و لذا اذا اطلق على الجزء كان دلالته عليه مطابقة الخ قلنا لا نم صدق انه دلالة اللفظ على
جزء ما وضع له لان الدلالة التضمنية اذ المراد بها دلالته عليه في ضمن الكل وتبعيته وهو موقوف على جواز ارادة الكل الذي
ذلك المعنى جزئه وهو مم لما ذكرنا وما ذكرنا يظهر الكلام في الملزوم واللازم وبالجملة فلزوم كون الدلالة المطابقية





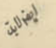


مطابقة لارادة اللافظ الجارية على قانون الوضع كاف في رفع انتقاض حد كل واحد من الدلالات بالاخرى وما ذكرنا ظهر ان مراد المحقق
الطوسي ره من قوله لا يراد منه معناه التضمني فيما نقله العلامة ره عنه لا يراد منه معناه التضمني الحاصل بسبب ذلك المطابق بارادة
مستقلة مطابقية اخرى بالنظر الى وضعه الاخر ومن قوله فهو انما يدل على معنى واحد لا غير انه لا يدل الا على معنى مطابقي واحد
كما لا يخفى فاذا دل على احد المطابقيين الذي هو الكل وتبعه فهم الجزء ضمنا فلا يدل على المطابقي الاخر الذي هو الجزء بالاستقلال
ومن ذلك تقدر على توجيه ما نقله عنه الناقل بالمعنى في توضيحه بالتامل فيما ذكرنا يظهر لك ان كثيرا من الناظرين غفلوا عن
مراده واعترضوا عليه بامور لا يرد عليه مثل الوامر بامتناع الاجتماع بين الدلالات الثلث لما ذكره من امتناع ان يراد بلفظ واحد
اكثر من معنى واحد فيندفع بان مراده اجتماع الدلالات التي يتوقف على الارادة وهي الدلالات المطابقيات والتضمن والالتزام ليس
هذا القبيل ومثل انه يلزم منه ان يكون الدلالة التضمنية والالتزامية موقوفتين على الارادة من اللفظ ويندفع بما مر ايضا
اذ مطلق الدلالة لا يتوقف عنده على الارادة ومثل ما قيل انه بعد تسليم عدم ورود ما ذكر انه لا يفيد في هذا المقام لان اللفظ
المشترك بين الكل والجزء اذا اطلق واريد به الجزء لا يظهر انها مطابقة او تضمن وكذا المشترك بين اللازم والملزوم ويندفع
بانه لا ريب انه مطابقة كما يظهر مما تقدم هذا ما وصل اليه فهمي القاصر في تحقيق المرام وبعد هذا كله فالمتهم انا هو والله يهدي من
يشاء الى صراط مستقيم اذا تقرر ذلك فلنعد الى ما كنا فيه فنقول انهم قيدوا الالفاظ بالمفردة ومقتضاه ان الغرض
من وضع الالفاظ المركبة هو افادة معانيها ولا يلزم فيها الدور لمنع توقف افادة الالفاظ المركبة لمعانيها على العلم بكونها موضوعة لها
وقد يستدل لذلك المنع بانا متى علمنا كون كل واحد من تلك الالفاظ المفردة موضوعة لمعناه وعلمنا ايضا كون تلك الالفاظ
المفردة دالة على النسب المخصوصة لتلك المعاني فاذا توالت الالفاظ بحركاتها المخصوصة على السمع ارتسمت تلك المعاني المفردة مع نسبة بعضها
الى بعضها في ذهن السامع ومتى حصلت المفردة مع نسبة بعضها الى بعض حصل العلم بالمعاني المركبة لا محالة اقول وتحقيق المقام ان المركبات
لا وضع لها بالنظر الى اشخاصها بل وضع المركبات من حيث انها مركبات نوعية وفائدة الوضع النوعي افادة معاني اشخاصها التي تحت نوع التركيب
في ضمن فرد خاص يعرف التركيب الخاص فالمركب من حيث اشتماله على الالفاظ المفردة حكمه ما تقدم ومن حيث اشتماله على النوع المعين من التركيب
حكمه افادة تحقق هذا النوع في ضمن هذا الشخص منه فهيئة تركيب الفعل مع الفاعل او المفعول ايضا مثلا على النهج المعروف في الاعراب والتقديم
والتاخير موضوع لافادة صدور الفعل عن الفاعل ووقوعه على المفعول فاذا تشخص في مادة ضرب زيد عمروا افاد صدور الضرب عن زيد
ووقوعه على عمرو وحصول الكلي في ضمن الفرد واما فهم معنى الضرب وزيد وعمرو فقبل تعلم الكلام فيه وقد يحصل من جهة الهيئة
التركيبية تفاوت في اوضاع المفردات كما في صورة التوصيف والتقييد والاستثناء ونحو ذلك فالمعتبر في وضع المركب هو ما اقتضاه
الهيئة التركيبية لا خصوص وضع المفردات الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس خلافا للحنفية في الموضعين وقيل ان خلافهم انما
هو في الاول واما في الثاني فهو على تسليم الائمة فهم ايضا يقولون بافادة النفي لما اعتمد ان لك بان قولهم بذلك انما هو لاجل طال
لاصل البراءة لا لاجل افادة اللفظ وقد اشرنا الى مثله في بحث المفاهيم وكيف كان فالحق الافادة في المقامين للنقل عن اهل
والتبادر ولان كلمة التوحيد يفيده بلفظه اتفاقا والقول بانه دلالتها شرعية ظاهر الفساد لان النبي ص كان يقبل ذلك من اهل
البادية الغير المطلعين بحال الشرع ولولا انهم يريدون بذلك لما قبل منهم واستدل الحنفية بقوله ع لا صلوة الا بطهور ولا نكاح
الا بولي والوجه في تقريره انه لو كان كما قلتم لزم ثبوت الصلوة بمجرد الطهور وحصول النكاح بمجرد حصول الولي مع ان حصول الصلوة
والنكاح يتوقف على امور شتى وجوابه انه لم يجوز استثناء الطهور عن الصلوة للمخالفة فلا بد من تقدير اما في جانب المستثنى يعني لا صلوة
صحيحة الا مقترنة بطهور او المستثنى منه يعني لا صلوة صحيحة بوجه من الوجوه الا باقترانها بالطهور والمطهر في امكان التحديد دون



المقدمة الثالثة

الظهور في الاستثناء يقتضي امكان الصحة معه كما هو مقتضى الترطيب ونحوه فظهر بالنسبة الى احوال عدم الظهور وان جامع جميع الكمالات المتوقفة
للصلوة لا الى سائر شروط الصحة حتى يلزم انحصار جهة الصحة في الظهور فيصير سببا للصحة ويلزم المحذور وقد يوجه بارادة المبالغة في
المخلية والحصر الادعائي وما ذكرناه اوجه وبالجملة فهذا النوع من التركيب ظ فيما ذكرناه وهو عين ما جعلنا حقيقة في الاستثناء
سلمنا عدم الظهور لكن الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز خير من الاشتراك وقد تبينا الحقيقة فيما ادعيناه بالتبادر فلا بد من
الاستعمال في غيره ومن ذلك يظهر الجواب عما استدل بعضهم بقوله عم وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ فانه استثناء منقطع
او المراد الاخبار عن حال المؤمن انه لا يفعل ذلك الا خطأ او المراد الرخصة فيما حصل له الظن بالجواز كما اذا احسب المؤمن صيدا وقتله او
بسبب اختلاطه معهم ولا يضر الخطأ فيما لم يكن فيه قصد حتى لا يصح الاستثناء من عدم الرخصة الثالث انه قد علم انه في تعريف الله لا النفي الا
من جهة كونه نافيا بحسب الظ فقيل ان المراد بالعشرة في قولنا مثلا له علي عشرة الا ثلثة هو معناه الحقيقي ثم اخرج الثلثة بحرف
الاستثناء ثم اسند الحكم الى الباقي اعني السبعة فليس في الكلام الا اسناد واحد فلا تناقض اختاره العلامة ره واكثر المتاخرين
والاكثرون ومنهم السكاكي في المفتاح على ان المراد بالعشرة هو السبعة وحرف الاستثناء قرينة المجاز والقاضي ابو بكر على ان مجموع
العشرة الا ثلثة اسم لسبعة كلفظ السبعة واوسط الاقوال وسطها لبطلان القولين الاخيرين والرابع اما بطلان الاول فلانه
يستلزم ان لا يكون الاستثناء من النفي اثباتا كما هو مذهب الحنفية وهو خلاف التحقيق كما مر فيلزم مثلا ان لا يثبت في مثل ما له علي شئ
الا خمسة شئ لان الخمسة مخرجة عن شئ قبل اسناد النفي الى الشئ فهي في حكم المسكوت عنه بل يلزم ان لا يكون الاستثناء من الاثبات نفيا
وايضا فلو اشير الى العشرة بمجموعه شخصية وقلت هذه العشرة الا ثلثة منه فلا يتصور هناك اخراجا الا في الحكم فان المفروض انه لا
يخرج اشخاص الثلثة من جملة العشرة بل المراد اخراجها عنها بحسب الحكم فلا بد من القول باخراجها عن الحكم المتعلق بالمجموع المفروض انه لا حكم الا
الاسناد الموجب في الكلام فان قلت هذا كر على ما فررت عنه من لزوم التناقض فكيف المناص عن ذلك على ما اخترت قلت وانى
اظنك غافلا عن حقيقة التخصيص وملتبسا عليك امره بالبداء فانك ان اردت من الاخراج في قولهم الاستثناء هو اخراج ما لولاه لدخل هو الاخراج
الحقيقي عن الحكم الصادر عن المتكلم بعنوان الجزم فهو لا يتحقق الا في صورة البداء والاستدراك كما لو نسي المتكلم وغفل عن حال المخرج
ثم تذكر بعد ايقاع الحكم على المخرج منه او جهل بكونه داخلا وحكم بالجميع ثم علم فاخرج وانت خبير بان امثال ذلك لا يتصور في
كلمات الله وامنائه في الاحكام الشرعية والتخصيص المذكور في السنة الاصوليين والفقهاء ليس كذلك فان قلت فعلى هذا فيكون الهيئة
الاستثنائية استعارة تمثيلية في التخصيص المصطلح فيكون مجازا وهو بعيد قلت كون معنى الاستثناء ذلك لا يوجب التجوز في الهيئة
الاستثنائية كما لا يخفى وان اردت من الاخراج اعم من الاخراج الواقعي بان يكون المراد الاخراج عما هو في صورة الثابت وان لم يكن ثابتا
في نفس الامر فلا تناقض ايض وهو المراد في التخصيص وبيانه ان القائل يسند الحكم اولا الى الباقي لكنه يورد به بلفظ الاسناد الى الكل
لنكتة ثم يجئ بلفظ دال على الاخراج للقرينة على ارادة الباقي ويظهر بذلك انه اراد به الاخراج عما هو ظ المراد لا عن نفس المراد وذلك
بعينه مثل قولك رايت اسدا يرمي فلا يريد بلفظ فان المراد بالاسد حقيقة فيه هو الرجل الشجاع ويرمي القرينة على ما هو ظ المراد من لفظ الاسد
ولا يمكن فيه ارادة الحيوان المفترس الا على جعل الاستعارة من باب المجاز العقلي كما هو مذهب السكاكي بجعل الاسد شاملا للادعائي
مع انه ايض مجاز كما لا يخفى والمراد غير ما هو مدلول اللفظ جزما كما لا يخفى واما النكتة التي اشرنا اليها فهو ان المتكلم اذا اراد
النسبة الى الباقي فذكره بعنوان الحقيقة يستلزم تعدادا سامي الباقي وهو متعذر غالبا او متعسر فلا بد ان يجعل مقامه
شيئا يتمكن بعد من ذلك فيطلق عليه نفس العام مجازا مع نصب قرينة عليه وهو الاستثناء او ما يجري مجراه من المخصصات المتصلة
او يأتي باسم اخر للباقي ان كان له اسم كما هو موجود في الاعداد والعدول في الاعداد من الاسم الى ذكر العام وقرينة الاخراج



ايضا لابد





ايضا لابد ان يكون لنكتة كما في قوله تعالى ولبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما مع التمكن عن قوله تسعمائة وخمسين عاما وهو انه
على الالف مما يضرب به المثل للكثرة والمقام مقام بيان طول المكث والحاصل ان مقتضى ارادة التخصيص الذي يكون بكلام الله والولي
الذي هو محط نظر الاصولي هو اسناد الحكم الى الباقي في نفس الامر مع تاديته بلفظ قابل للاخراج ثم الاخراج بملاحظة الارادة
وان لم يكن اخراج في نفس الامر اصلا وما ذكره بعض المدققين في دفع التناقض حيث قال لك ان تريد انه مخرج عن النسبة
الى المتعدد بان تريد جميع المتعدد وتنسب الشئ فتاتي بالاستثناء لاخراجه عن النسبة ولا تناقض لان الكذب بصفة النسبة
المتعلقة للاعتقاد ولم ترد بالنسبة افادة الاعتقاد بل قصدت النسبة ليخرج عنه شيئا ثم تفيد الاعتقاد فان اراد به ما
ذكرنا فهو والا فلا تركيب في النسبة المستفادة من الكلام ليفك ويجعل بعضها متعلقا للاخراج وبعضها متعلقا للاعتقاد
مع انه لا ينافي ح على ما هو التحقيق من كون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس كما لا يخفى على المتامل ومما حققناه ظهر انه لا وجه
للايرادات التي اوردها على مذهب المختار من لزوم الاستثناء المستغرق في قولنا اشتريت الجارية الا نصفها لو اريد بالجارية
نصفها كلها والتسلسل لو اريد بها بقي من النصف بعد الاخراج وهو الربع واذا كان المراد بالنصف الربع فيكون المراد بالربع المستثنى
منه الثمن وهلم جرا ومن ان ضمير نصفها عايد الى الجارية بكمالها قطعا وان المراد الا نصف كلها فيكون المراد من الجارية كلها لا نصفها
وذلك لان المراد بالجارية مع انضمام الاستثناء اليه وظهور قرينة نصفها لا المراد بالجارية وحدها وبعد ملاحظة الانضمام فلا يبقى
اشتباه اخر ليلزم المحذور واما ارجاع الضمير الى كل الجارية فجوابه ان الاخراج لما كان من ظ المراد لا نفس الامر على ما حققناه فالضمير ايضا
يعود الى ظ المراد من اللفظ على سبيل الاستخدام ويظهر مما ذكرنا الجواب عن ساير الايرادات التي لم نذكرها ايضا ثم ان هذا القول الذي
ابطلناه كما ترى مخصوص في كتبهم بالاستثناء المخصص المتصل وزاد بعضهم بجريان هذا القول في المخصص المنفصل ايضا وقال
انه لا يمتنع ايراد بلفظ العام الاستغراق ويسند الحكم الى بعضه بمعونة الخارج من سمع او عقل ودعوى قبحه دون التجوز باللفظ
عن معنى لا يعلم الا بعد الاطلاع على سمع او عقل خارج تحكم فان الكلام انما هو في تصرف المتكلم بانه هل يقرن في معنى اللفظ واحاله
العلم به الى الخارج او بقرينة الحكم واحال الامر اليه ولزوم الاغراء بالجهل مشترك واقول مضافا الى ما مر من بطلان هذا القول في المخصص
المتصل المستلزم لبطلان ذلك بطريق اولى من مفاسد هذا القول لزوم اللغو في ارادة الحكيم فان ارادة الاستغراق من اللفظ ح
لا فائدة فيه بل هو غلط فانا قد بينا لك في المقدمة الاولى ان الغرض من وضع الالفاظ هو تركيب معانيها وتفهيم التراكيب والاحكام
المتعلقة بمفاهيم تلك الالفاظ فاذا لم يرد في الكلام اسناد الى نفس مفهوم العام ولا اسناد الى شئ سواء كان اسنادا تاما او
ناقصا فالفائدة في ارادتها فان قلت ذكر العام وارادة مفهومه اولا لاجل احضاره في ذهن السامع ثم اسناد الحكم الى بعضه والاخراج
بعض اخر عنه قلت انما يتم هذا لو جعل العام في الكلام موضوعا لان يجعل عليه هذا الحكم مثل ان يقال كل انسان كاتب او غير كاتب
واين هذا فيما نحن فيه وليس معنى قولنا اكرم العلماء الا زيدا اكرم العلماء بجنب اخراج زيد من جملتهم واكرام الباقي فانه لا خلاف في صحته
كونه حقيقة ح ودعوى كون معنى هذا التركيب هو ما ذكرنا يحتاج الى الاثبات والذي هو محط نظر ارباب البلاغة في ارادة العام
وايهاما انه تم انما هو بعد تصحيح اللفظ بل جعله فصيحا ايضا نعم ملاحظة اعتبار انه تم في البلاغة يتم فيما اخترناه كما اشرنا من جعل الاسناد
متوجها الى العام ثم نصب القرينة على خلافه للنكتة التي ذكرناها وغيرها وحاصل الكلام وفذلكة المرام ان علينا ما بعد وضع
الواضع او رخصته في نوع المجاز والذي نفهم من اللفظ كون لفظ العام موردا للاسناد ومقتضاه كون مفهومه موردا للاسناد
ولا يبقى في الكلام اسناد اخر يتعلق بالباقي فلا بد من التصرف في لفظ العام بمعونة قرينة المخصص في العقل حتى يصير اسنادا حقيقيا
في تحقيق المقام وبارجاع كلام القوم عن ظاهره ورد الاقوال الثلثة الى اثنين فحاصله ان ههنا مذهبين احدهما ان عشرة موضوعة

بانها اخرجت منها الثلثة وثانيها السبع من العشرة بعد اخراج الثلثة فان قلنا ان قولنا عشرة الا ثلثة معناه الحقيقي المفهوم الاول
فيكون مجازا في السبعة كما هو مذهب الجمهور وان قلنا معناه الحقيقي هو الثاني فيكون حقيقة في السبعة لا بمعنى انه وضع له وضعا
واحدا بل على انه يعبر عنه بلازم مركب ثم في القول الثالث الذي هو مختار ابن الحاجب والعلامة به والمتأخرين الى اخرهن
القولين وطريق له على ما فهم التفتازاني ان القول الثالث شيء معا مفردات الجملة التركيبية قال وعلى اي حال فالمفردات
مستعملة في معانيها الحقيقية واما الحكم في المركب فعند الجمهور مجاز في السبعة وعند القاضي حقيقة فيه هذا وقد ظهر لك بما
حررناه ان الجمهور لا يقولون بذلك بل يقولون بمجازية لفظ العشرة التي هي احد المفردات في السبعة مع ان تفسير قولهم بانهم يريدون بالمركب العشرة
الموصوفة بالاخراج المذكور هناك لو منع الاستثناء والمتبادر من الاخراج وغير ذلك ايضا واما قول القاضي يعني كون مجموع المركب اسما
للسبعة لا بمعنى كونه موضوعا له بوضع عليحدة حتى يرد عليه انه خارج عن قانون اللغة اذ لم يعهد في لغتهم اسم مركب من ثلثة الفاظ يعرب الجزء الاول
منه وهو غير مضاف وانه يلزم اعادة الضمير على جزء الاسم في اشتريت الجارية الا نصفها مع علمهم ذلك التركيب بل بمعنى التعبير عنه بلازم مركب كما ان
الولود للخفاش … وبعد … الى الثلثة لها … سبع واربع وثلث لاربعة عشر وهكذا فيرد عليه ايضا انه مستلزم لخلاف
التحقيق من كون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس ان ذلك يتم لو كان معنى عشرة الا ثلثة الباقي من العشرة بعد اخراج الثلثة ويتبادر منه
كما حررناه العشرة … وهو مسلم لان لا يكون الاستثناء تخصيصا ايضا كما لا يخفى ثم بل مذهب الجمهور الذي حررناه على ارادة العشرة
الموصوفة باخراج الثلثة عنها كما فهمه الفضلاء ايضا يستلزم … الحكم فليس هناك نفي واثبات وانت خبير بان جميع ذلك خروج عن الظاهر ومنافي
لقواعد العربية العادة واستقصاء الكلام في النقض والابرام على ما ذكره القوم في هذا المقام تضييع للايام الرابعة الاستثناء المستغرق
لغو اتفاقا سواء ساوى المستثنى منه او زاد عليه فيعمل على الحكم الوارد على جميع المستثنى منه واستثناء الاقل من النصف صحيح اتفاقا
واختلفوا في جواز استثناء الاكثر والمساوي فقيل بوجوب كونه اقل وقيل يجوز المساوي والاكثرون على جواز الاكثر ويلزمهم جواز المساوي
بطريق الاولى وقيل لا يجوز الا الاقل في العدد دون غيره فيجوز اكرم بني تميم الا الجهال وان كان العالم فيهم واحدا واعتبر المحقق في الجواز
ان لا ينتهي الكثرة الى … استثناؤها عادة مثل ان يقر له على مائة الا تسعة وتسعين نصفا احتج الاكثرون بامور الاول قوله تعالى
ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين مع قوله فبعزتك لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم فان قلنا باشتراط كون
اقل من المستثنى منه يلزم ان يكون كل من المخلصين والغاوين اقل من الاخر وهو محال فان الاية الثانية تدل على ان غير المخلصين كلهم غاوون
ولا واسطة فيكون الباقي من العباد بعد اخراج الغاوين في الاية الاولى هم المخلصين لعدم الواسطة وبما قررناه وحررناه في وجه الاستدلال
يظهر لك فساد كل ما اورد عليه فلا نطيل ببيانه نعم يرد عليه انه لا يدل على جواز استثناء الاكثر بل جواز المساوي وقد يقرر الاستدلال بالعادة
انه وهو ان يضم الى الاية الاولى قوله تعالى وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين … كلمة من بيانية والغاوون يتبعهم الشيطان واذا
كان اكثر الناس غير مؤمن بحكم الاية الثانية فيكون متبعوا الشيطان الغاوون اكثر الناس ورد بان المراد من قوله عبادي هم المؤمنون
لكون الاضافة للتشريف فيكون المستثنى منقطعا فلا اخراج سلمنا لكن لا نسلم اكثرية الغاوين لان من العباد الملائكة والجن وكل
الغاوين اقل من الملائكة واجيب بان المنقطع مجاز ومتى امكن الحمل على الحقيقة فلا يصار الى المجاز ولذلك حمل قوله القائل …
… بانه على … في كون الاضافة للتشريف … صرح المفسرون بان المراد من العباد بنو آدم ثم الثاني اجماع العلماء
على ان من قال له علي عشرة الا تسعة يلزمه واحد فلولا صحته لحكموا بالغاء الاستثناء ولزومه بعشرة كما في المستغرق الثالث
قوله في الحديث القدسي كلكم جائع الا من اطعمته وجه الاستدلال واضح ثم ان لي اشكالا في هذا المقام لم يسبقني اليه فيما اعلم احد من الاعلام
وتحقيقا في المخلص عنه من مواهب الكريم العلام ولكنه لا ينفع لما يرد من جهته على الاقوام وهو انهم ذكروا الاختلاف في منتهى التخصيص وذهب





المحققون من الجمهور الى انه لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام ثم ذكروا الاختلاف في هذه المسئلة واسندوا القول بوجوب بقاء الاكثر الى شاذ
من العامة وجواز استثناء الاكثر الى اكثر المحققين فان كان وجه التفرقة الفرق بين المتصل والمنفصل نحرر وان الكلام في المبحث السابق
كان فيما كان المخصص فيه منفصلا وفي هذا المبحث في المستثنى فهذا ينافي نقل القول بالفرق بين المتصل والمنفصل ثمة بين الاقوال
وان قلت انا نمنع كون الاستثناء المذكور ثمة فيه ان جمهور الاصوليين قائلون بكون الاستثناء تخصيصا لما عرفت من انهم قائلون
بكون المراد من العام هو الباقي والاستثناء قرينة له وهذا معنى التخصيص فعلى هذا يلزم ان يكون مختار الاكثرين في الاستثناء لزوم بقاء
الاكثر وكون المخرج اقل وكيف يجتمع هذا مع اختيارهم جواز استثناء الاكثر وكيف يجمع بين ادلتهم في المقامين وما تحقيق
والذي يختلج بالبال انهم قد غفلوا اعاينوا عليه الامر لظاهر هذه الادلة والتحقيق ما حققوه في المبحث السابق كما اخترناه وشيدناه واما
الجواب عن تلك الادلة فيتوقف على تمهيد مقدمة وهو انا قد بينا لك في اوايل الكتاب ان وضع الحقايق تخصيصية ووضع المجاز نوعية وههنا
نقول ان الحقيقة والمجاز يعرضان للمركبات كما يعرضان للمفردات ووضع المركبات قاطبة نوعية حقيقية كانت او مجازية والا وضع النوعي انما
هو القدر المستفاد من تتبع كلامهم من الرخصة فالاستثناء مثلا تركيب وضع بالوضع النوعي للاخراج بمعنى انا لا نتوقف على سماع كل واحد من افراده
كما نتوقف في المعاني المفردة والقدر الذي يستفاد من الرخصة في ذلك النوع انما هو المتبع نظير ما بيناه في العلايق المجازية الا ترى انهم يحكمون بان
استثناء المنقطع مجاز مع انه في المتصل حقيقة وكذا يحكمون بان الاستثناء من النفي اثبات تبعوا ان الحقيقة لاجل التبادر وبالعكس وهكذا
والقدر الذي يتبين ثبوته من اهل اللغة هنا هو لزوم الاخراج عن متعدد في الجملة واما انه يكفي في ذلك اي اخراج يكون ام لا بد ان يكون
على وجه خاص من كون المخرج اقل من الباقي فلا بد من اقامة الدليل عليه لاثبات الرخصة فيه من جهة اهل اللغة وكان للحقيقة والمجاز في
المفردات يرجع الى النقل او التبادر وعدم صحة السلب وامثالها فكذا في المركبات كما عرفت في نظائره ومجرد الاستعمال لا يثبت
الحقيقة كما حققناه في محله وبينا ان الاستعمال اعم من الحقيقة فمجرد الاستعمال في اخراج الاكثر لا يدل على كونه حقيقة فيه
والمقصود الاصلي للاصولي هو ذلك لا مطلق الاستعمال ثم نقول القدر الثابت المتيقن هو ما لو كان المخرج اقل وكونه ما لو كان المخرج
اكثر من الباقي مما رخص فيه من العرب بعنوان الوضع الحقيقي مجهول وعدم الثبوت دليل العدم لكون الوضع توقيفيا … فالصور
مثلا لو كان المخرج اكثر فيمكن كونها من افراد الحقيقة وكونها من افراد المجاز بان يستعمل الاستثناء فيه بعلاقة مشابهة
ادعاء القلة فيه للمبالغة في التحقير وان كان كثيرا او نحو ذلك فلا يثبت كونها حقيقة مع انه لا يبعد ان يدعى التبادر فيما لو كان
المخرج اقل وهو علامة الحقيقة ولا ريب ان اهل العرف يستهجنون مثل قول القائل له علي مائة الا تسعة وتسعين ويستهجنا وكذا
لا لانه اطالة بل لما يفهم من الاستعمال ثم قد يقال ذلك في موضع التحرير والتمليح وكل له علي عشرة الا تسعة
فضلا عن مائة الا تسعة وتسعين ومما يؤيد ما ذكرنا ان المستثنى في معرض البيان غالبا القلة وان الغالب الوقوع
في الاستثناء البيان كما هو غالب في السنة العوام هو اخراج القليل وليس ذلك الا لمطابقته لاصل وضع الاستثناء …
فقد ظهر لك بحمد الله تعالى ان التحقيق هو ما حققناه سابقا من لزوم بقاء جمع يقرب من المدلول وغفلة الاكثرين انما حصل من جهة الادلة
المذكورة وقد عرفت ان مجرد الاستعمال لا يدل على الحقيقة كما هو محط نظر الاصولي والحاصل انه لم يثبت كون الاستثناء حقيقة في
غير اخراج الاقل ولم يثبت جواز التجوز في المستثنى منه فيما استعمل في الاكثر كما بيناه انفا فلا علينا ان نجيب عن الادلة المذكورة
التي استدل بها الاكثرون ونقول يمكن دفع الاول بمنع الدلالة من جهة ان ظاهر العام قابل لاصناف كثيرة فاخراج صنف منه يكون …
اكثر من سائر الاصناف لا يستلزم كون نفس الاصناف الباقية اقل والمقصود هنا اخراج الصنف الخاص فظاهر الاية استثناء صنف من الاصناف
لا افراد من جميع الافراد واكثرية الصنف لا يستلزم اكثرية الافراد وبالجملة اذا لوحظ الصنف الواحد بالنسبة الى العام القابل

للاصناف فهو اقل من الباقي وان فرض كثيره بالنسبة الى الافراد اكثر من الباقي وذلك يختلف باختلاف الحيثيات والاعتبارات والذي
يؤيد ما ذكرنا ان المقصد الاصلي لله تعالى لما كان هو الهداية والرشاد فجعل الغاوين خارجا جعلا للمبين موافقا للغرض الاصلي
كالقليل الذي لا يعتنى به وفا بليس بالعكس مع ان المعنى انما يلاحظ بالنسبة الى فعلية العام الافعلية نحو الاصناف فيه ففي كل واحد
من الايتين استثناء الاقل من الاكثر وتوضيح ما بيّنا انه لو فرض انك اضفت جماعة من العلماء والشعراء والظرفاء وكان عدد
كل من العلماء والشعراء ثلثة وعدد الظرفاء مائة فاذا قيل جاء الاضياف الا الظرفاء فيمكن تصحيحه بما ذكرنا لان الباقي اكثر واما لو
قيل جاء الاضياف الا زيدا وعمروا وبكرا وخالدا الى آخر المائة من الظرفاء لعد قبيحا ودفع الثاني بان اتفاقهم على قولهم الواحد لا يدل على
اتفاقهم على صحة الاستثناء او كونه حقيقة فان فتوى الاكثرين لعله مبني على تجويزهم ذلك وبناء الباقين على ان الاقرار عبارة
عما يفهم منه اشتغال الذمة بعنوان التصريح ولو كان بلفظ غلط او لفظ مجازي ولما كان الاصل براءة الذمة حتى يحصل اليقين
بالاشتغال فرق بلفظه اللفظ الدال على المراد وافهام المعنى منه بمعونة المقام او بسبب التشبيه بالاستثناء مع قرينة واضحة لا
يحكم باشتغال الذمة بالعشرة لكون اللفظ غلطا كما ان في قولهم له على عشرة الا تسعة بالرفع لا يحكم باشتغال الذمة بالعشرة لكون
الاستثناء غلطا بخلاف الاستثناء المستغرق فانه لغو صرف فيؤخذ باول الكلام ويترك لغوه ودفع الثالث بان المراد والله يعلم انه
لا يقدر على الاطعام الا انا فكلكم يبقى على صفة الجوع لولا الاطعام من غيري فهنا معنى واضح على من كان له ذوق سليم وسليقة
مستقيمة فلا دلالة فيهم على مطلبهم اذا تمهد هذا فنقول لما كان موضوع المسئلة في الاقوال المذكورة في المسئلة مختلفة فلا بد من تحرير محل
النزاع بحيث يصح ورود الاقوال عليه وذلك لان بعضهم انما يلتبس بالحقيقة يريد ان كون العام مع التخصيص حقيقة في الباقي وبعضهم يريد
كون نفس العام حقيقة وهؤلاء ايضا مختلفون في التعبير فلا بد ان يقع في تحرير محل النزاع ان لفظ العام في هذا التركيب هل استعمل في معنى
مجازي ام لا فذهب الاكثرون الى كون العام مجازا في الباقي مطلقا وقيل حقيقة وقيل حقيقة ان كان الباقي غير منحصر اي له كثرة يعسر العلم
بقدرها والا فمجاز وقيل حقيقة ان خصص بغير مستقل كالشرط والصفة والغاية والاستثناء ومجاز ان خصص بالمستقل من عقل
او سمع وظاهر هؤلاء انهم يريدون ان مجموع التركيب حقيقة في ارادة الباقي وهكذا ما في معناه من التفصيلين الذين بعده فلا يكون
العام بنفسه حقيقة ولا مجازا وقيل ان خصص بشرط او استثناء لا صفة وغيرها وقيل حقيقة ان خصص بلفظي اتصل او انفصل
وقيل حقيقة في تناوله مجاز في الاقتصار عليه لنا الاول قولنا انه لو كان حقيقة في الباقي كما كان في الكل لزم الاشتراك
والمفروض خلافه وقد يقال ان ارادة الاستغراق باقية فلا يراد به الباقي حتى يلزم الاشتراك على تقدير كونه حقيقة فان المراد بقول القائل
اكرم بني تميم الطوال عند الخصم اكرم من بني تميم من علمت من صفتهم انهم الطوال سواء عمهم الطول او خص بعضهم ولذلك تقول واما القصار
منهم فلا تكرمهم فيرجع الضمير الى بني تميم لا الى الطوال منهم وكان معنى اكرم بني تميم الى الليل او ان دخلوا الدار ان الحكم على جميعهم غايته انه
ليس في جميع الازمنة في الاول وعلى جميع الاحوال في الثاني وكذا اكرم بني تميم الا الجهال منهم الحكم على كل واحد بشرط اتصافهم بالعلم
وبيان ذلك كله تكلفات باردة وبحث حمل الهيئة التركيبية على خلاف وضعها مع استلزام التجوز في بعض المفردات ايضا ليس باولى من
حمل العام فقط على المعنى المجازي فلا ريب ان الهيئة المفردة مغايرة للهيئة المركبة وكل منهما موضوع لمعنى واول معنى قولنا وابنا اسد يا سرى
مع قولنا رايت شجاعا مثلا الى امر واحد لا يقتضي اتحادهما وكذا تادية التراكيب الحقيقية بمعنى واحد لا يوجب اتحادها في الدلالة واما ارجاع
الضمير الى بني تميم فيما نحن فيه مما يرفع للاشتراك الجارية الا انفسها واما قوله اكرم بني تميم الى الليل فهو من غرائب الكلام اذ
التخصيص هنا ليس موجها الى بني تميم بل الى زمان الاكرام المستفاد من الاطلاق وكذا ان دخلوا الدار يريد الداخلين منهم والمثال
المناسب لتخصيص الغاية اكرم الناس الى ان يفسقوا او ان يجهلوا وغرابة تفسير الاستثناء بما ذكره لا يحتاج الى البيان وما في





ايضا ان هذا الكلام لو كان القول مستعملا في الباقي اما اذا كان مستعملا في العموم وارادة الباقي طرا بعد التخصيص بحيث ان الاسناد وقع الى الباقي بعد اخراج
البعض من العام فلا يلزم الاشتراك ولا المجاز فلا يتم الدليل ويظهر صدق ما قدمناه في المقدمة الثالثة سيما في المخصصات المنفصلة كما نقلنا عن الحاجبي
وبعض جعلهم حقيقتنا ... ثم يظهر الثمرة لا يمكن ان يقال ايضا ان هذا انما يتم لو بطل القول بكون الجميع حقيقة في الباقي اذ مقتضاه كون كل من المفردات حقيقة
في معناه او عدم كون واحد منها حقيقة ولا مجازا فلا يتم الا بكون العام مجازا في الباقي حجة القول بكونه حقيقة في الباقي مطلقا ان اللفظ كان متناولا
له حقيقة بالاتفاق والتناول باق على ما كان عليه لم يتغير انما طرء عدم تناول الغير وهذا الكلام يشير الى الفهم وذلك دليل الحقيقة
مع الاول بان ان اريد بتناوله حقيقة ثبوت التناول في نفس الامر فهو لا يثبت الحقيقة المصطلحة المبحوث عنها وان اريد تناوله بعنوان الحقيقة
المصطلحة فيمنع ذلك لولا قبل التخصيص اذ المتصف بالحقيقة هو اللفظ باعتبار تناوله للجميع لا للباقي وكون الباقي داخلا في المعنى الحقيقي
لا يستلزم كون اللفظ حقيقة فيه لا من جهة ان الباقي جزء الجميع وان الدلالة التضمنية ليست بنفس المعنى الحقيقي بل هو تابع له كما صرح به علماء البيان
وجعلوه من الدلالة العقلية لا الوضعية حتى يقال ان الخاص ليس جزء للعام بل الدلالة العام على كل واحد من اللفظ منفردا ان الموضوع له
الحقيقي بل الموضوع هو كل فرد بشرط الانفراد ولا بقيد الاجتماع لا بمعنى ارادة كل فرد لا بشرط الانضمام ولا عدمه حتى يقال انه لا ينافي كونه حقيقة
في المفرد بل بمعنى ان الوضع انما ثبت حال ارادة الافراد بعنوان الكلي التفصيلي للافراد كما حققناه في مبحث استعمال المشترك فحينئذ فاسم
ذلك المجاز لا ينافي ما حققناه سابقا من دلالة العام على افراده دلالة تامة وما ذكرنا يظهر انه لا معنى للتمسك بالاستصحاب اذا لم يكن تناول العام
للباقي حال تناوله للجميع بعنوان الحقيقة حتى يستصحب بل انما كان تابعا للمدلول الحقيقي وهو المجموع ثم لو سلمنا كونه حقيقة فانما يثبت ذلك في حال كونه
في ضمن الجميع وقد تغير الموضوع والجواب عن الثاني بالمنع من السبق بلا قرينة فيه بما يسبق وسبق الفهم علامة المجاز وما يقال ان ارادة الباقي
معلومة بلا قرينة وانما المحتاج اليها هو خروج غيره ففيه ان العلم بارادة الباقي انما هو لاجل خروج المراد وذلك لا يوجب كونه حقيقة فيه
انما الذي يقتضي كون اللفظ حقيقة هو سبق المعنى والعلم بارادته على انه نفس المراد ولا يحصل ذلك فيما نحن فيه الا بالقرينة وهو معنى المجاز
احتج من قال بانه حقيقة ان بقي غير منحصر بان معنى العموم حقيقة هو كون اللفظ دالا على امر غير منحصر في عدد واجيب بمنع كون معناه ذلك بل
تناوله للجميع وقد صار دالا الآن لغيره فصار مجازا مع ان الكلام في صيغ العموم لا نفس العام فكما ان كون افعل حقيقة في الوجوب لا يقتضي كون مفهوم
الامر كذلك لا يقتضي كون مفهوم الامر معتبرا في الايجاب كون صيغة افعل حقيقة في الوجوب فهكذا ما نحن فيه وننظر في ذلك ايضا ان كون
الهيئة الاستثنائية حقيقة في المنقطع لا يقتضي كون الاستثناء حقيقة فيه لانه ليس باخراج ما لولاه لدخل احتج القائل بانه حقيقة
ان خص بغير مستقل بان لفظ العام حال انضمام المخصص المتصل ليس مفيدا للبعض على ما عدا المخرج بالمخصص لانه لو كان كذلك لما بقي شيء
يفيده المخصص فلا يكون مجازا في البعض بل المجموع منه ومن المتصل يفيد البعض حقيقة وفيه انه ان اراد عدم افادته للبعض بخصوصه بحسب الوضع فلا كلام
لنا فيه وان اراد انه لا يفيد البعض بحسب ارادة اللافظ فهو ممنوع غاية الامر عدم الافادة من حيث هو واما مع انضمام المخصص فلا ريب في افادته ذلك
كما هو المدار في المجاز واما المخصص فهو يدل على اخراج البعض الاخر ايضا وايضا يرجع هذا الكلام الى اختيار مذهب القاضي في دفع التناقض عن
الهيئة الاستثنائية ولفظ العام ح اما حقيقة في معناه والنسبة الى الباقي وقع بعد الاخراج واما انه ليس بحقيقة ولا مجاز ان قلنا بالوضع
الجديد وقد عرفت بطلانهما سابقا واستدل ايضا بانه لو كان التقييد بما لا يستقل موجبا للتجوز في نحو الرجال المسلمون واكرم بني تميم ان دخلوا
واكرم الناس الا الجهال لكان نحو مسلمون للجماعة والمسلم للجنس او العهد والفئة الآخر منين عاما مجازا واللوازم باطلة اما الاول
فاجماعا واما الاخير فيا لزام الخصم بان اللازمة ان كل واحد من المذكورات تقييد بقيد هو كالجزء وقد صار به المعنى غير ما وضع له وادى
به الى المنقول منه ومعه المنقول اليه ولا يحتمل غيره وقد جعلتم ذلك موجبا للتجوز فالفرق تحكم والتحقيق في الجواب انك ان اردت ان لفظ
مسلم في المسلمون والمسلم حقيقة لا تغير معناه بسبب العلامة فهو مسلم فكيف يدعى الاتفاق عليه وان اردت ان المسلمون حقيقة في الجماعة والمسلم في الجنس

اما العهد فيها فانما يثبت حقيقة المركب من حيث التركيب لا من حيث انه حقيقة في معنى جزء وهو خارج عن المبحث وبيان ذلك ان المقولات مختلفة الاوضاع كما
اشرنا سابقا فوضع الاعلام واسماء الاجناس ونحوها وضع شخصي ووضع الافعال والمشتقات والتثنية والجمع ونحوها وضع نوعي كما ان
وضع المركبات كلها نوعية ومنقسمة الى الحقيقة والمجاز كما اشرنا وكما انا ذكرنا ان وضع المركبات النوعية حقيقة لا ينافي كون بعض مفرداتها مجازا
فكما انه لا ينافي كون العام مستعملا في المعنى المجازي على ما اخترناه كون الهيئة الاستثنائية حقيقة في الاخراج فلا ينافي كون المراد من مثل لفظ
جماعة من افراد هذا الجنس يعني المسلم وبعبارة اخرى المسلم المتحقق في ضمن افراده حقيقة كون لفظ المسلم في هذه الكلمة مجازا كما لا يخفى هذا ان اعتبرنا
دلالة الكلمة على الجنس ودلالة علامة الجمع والعهد على تعيين الماهية على مدلولها وان جعلناها كلمة واحدة موضوعة بالاستقلال للمجموع فهذا
المعنى فوجه الدفع ان الاستدلال قياس مع الفارق لكون المقيس عليه كلمة مستقلة موضوعة بوضع واحد ولم يلاحظ فيها دلالة الهيئة والعهد والقيد
بل وضع مجموع اللفظ بازاء مجموع المعنى بخلاف المقيس اذ اريد من كل كلمة منه معنى على حدة والقول بان المجموع عبارة عن الباقي بعنوان الحقيقة
فهو مع بطلانه كما بيناه سابقا لا يلائم ظاهر الاستدلال من ملاحظة العلة المستنبطة فيما سبق والحاصل ان المستدل ان اراد مقايسة التركيبات
المذكورة التي هي موضوعة بوضع حقيقي نوعي لمعان مركبة معهودة في كونها حقيقة في معانيها التركيبية الحقيقية على المفردات المشتقة الموضوعة
بالوضع النوعي للمعاني المحللة باجزاء متعددة مع قطع النظر عن ملاحظة مفرداتها واجزائها فلا ريب انه ليس من محل النزاع في شيء وكون كل منها
حقيقة في معانيها متفق عليه وان اراد مقايسة بعض اجزائها وهي المقيدات في الاخراج في كونها حقيقة على اجزاء المفردات المقيدة فثبوت الحقيقة
في المقيس عليه اول الدعوى ان ادعى في المفردات وضعا مستقلا فلا مناسبة بين المقيس والمقيس عليه ولا جامع بينهما على ما هو ظاهر
الاستدلال ومن هذا يظهر جواب من اراد الاستدلال بهذا الدليل على كون العام المخصص حقيقة في الباقي اذ الفرق واضح بين المقيس والمقيس عليه
وذلك ان الوضع لم يثبت في المقيس عليه ولا معنى للقياس في اثبات الوضع كما لا يخفى فان الوضع لم يثبت في المقيس عليه من جهة اختلاف المعنى بسبب القيد
حتى يقال انه موجود في المقيس بل بسبب جعل الواضع وهو فيما نحن فيه اول الكلام بقي الكلام في المثال الاخير وجعله مقيسا عليه ووجهه ان الخصم يفرق بين
اسماء العدد وغيرها والتخصيص بجواز منع الفرق بينهما ووجهه ما تقدم في المقدمات وقد يجاب بان الخصم لعله يقول في المثال المذكور بان المراد بالالف
تمام المدلول وان الاخراج وقع قبل الاسناد والحكم وفيه ما عرفت من فساد هذه الطريقة انه يبتني على الفرق بين اسماء العدد وغيرها في ذلك وهو غير
الوجه والقائل بحجية التفصيل الثالث هو الحجة السابقة واستثناء الصفة وغيرها لكونها عند القائل من قبيل المتصل وكذا حجة التفصيل الرابع
هو الحجة السابقة وضعفها غني عن البيان واما حجة القول الاخير وهو قول فخر الدين فوق ما في البرهان والذي اداه اجتماع جهتي الحقيقة
والمجاز في اللفظ لان تناوله لبقية المسميات لا يتجوز فيه وهذا الوجه حقيقة في التناول واختصاصه وقصوره عما عداه مجاز في التجوز وضعفه ظاهر
تمام **قانون** العام المخصص بمجمل ليس بحجة اتفاقا فان كان مجملا من جميع الوجوه فلا يحتج به مثل قوله تعالى احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم ومثل
اقتلوا المشركين الا بعضهم وان كان اجماله في الجملة ففي مورد الاجمال مثل الا بعض اليهود فلا اجمال في غير اليهود واما المخصص بمبين فالمعروف من مذهب اصحابنا
الحجية في الباقي مطلقا ونقل بعض الاصحاب اتفاقهم على ذلك والخلاف للعامة فمنهم من قال بعدم الحجية مطلقا ومنهم من خص الحجية فيما لو كان العام منبئا
عن الباقي قبل التخصيص كالمشركين بالنسبة الى الحربي بخلاف مثل السارق فانه لا ينصرف الذهن منه الى من سرق ربع دينار فصاعدا من الحرز ومنهم
من خص الحجية بما لو كان العام قبل التخصيص غير محتاج الى البيان كالمشركين قبل اخراج الذمي بخلاف اقيموا الصلوة قبل اخراج الحائض لنا ظهوره في
ارادة الباقي بحيث لا يتوقف اهل العرف في فهم ذلك حتى ينصب قرينة لو ترك عليه غير المخصص ولذلك ترى العقلاء يذمون عبدا قال له المولى اكرم
من دخل داري ثم قال لا تكرم زيدا اذا ترك اكرام غير زيد ايضا ولان العام كان حجة في الباقي في ضمن الجميع قبل التخصيص بمعنى انه كان يجب
العمل على مقتضاه في كل واحد من الافراد خرج المخرج بالدليل وبقي الباقي فيستصحب حجيته في الباقي واما ما ذكره بعضهم بانه كان متناولا
للباقي قبل التخصيص فهو مستصحب فان اراد التناول الواقعي فهو غلط لعدم العلم به ولزوم البداء في المخصص وان اراد التناول الظاهري فلا





معنى له لاستصحاب الظهور وان اراد استصحاب حكم التناول الظاهري فهو ما قلنا ولنا ايضا احتجاج السلف من العلماء واهل العصمة بالعمومات المخصصة بحيث لا
يقبل الانكار ورد بانه ايضا بانه لو لم يكن حجة في الباقي لكانت افادة العام للباقي متوقفة على افادته للجميع فلو كانت افادته للجميع ايضا متوقفة على ذلك لزم الدور والا
لزم الترجيح بلا مرجح وهو ضعيف لانه دور معية كالمتضايفين والمتلازمين احتج المنكر مطلقا بوجهين الاول انه حقيقة في العموم حين ورود
التخصيص يحمل على المجاز فلا يتعين الحمل عليه لاحتمال ارادة سائر مراتب الخصوص فلا ترجيح فيصير مجملا الثاني ان بعد التخصيص خرج عن كونه ظاهرا وما لا يكون ظاهرا
لا يكون حجة والجواب عن الاول منع الاجمال وعدم المرجح اذ الاقربية الى العام مرجح وهذا بعينه ما ذكر النافع الطوسي كما ان التبادر علامة الحقيقة فيطلق …
علامة تعين المجاز ولذلك لو قيل رايت اسدا يرمي فالمتبادر هو معنى الشجاع لا الجزء ولا ريب ان العام المخصص في مقام عدم ذكر مخصص اخر معه ينصرف
الى الباقي فهو اقرب المجازات الاصلية وكفانا في المرجح ما ذكرنا من الاقربية مع ان الوقوع في كلام الحكيم ايضا يقتضي الاجمال لا يبعد انه لا يقع الجهالة في كلام الحكيم
ايضا لو فرض هذا الخطر كما لا يخفى بل يمكن ان الاصل والقاعدة التاسية في الحكم والاعتبار يقتضي الحمل على جنب الدليل وتوقفه يحمل كلامه على خلاف الظاهر
اذا دل الدليل عليه الحمل على اقل الجمع كما ذكره القائل به ان كان يدفع الاجمال به لكن الحمل على تمام الباقي اولى عنده لضعف دليل القول بالفرق بين الجمع
والعام كما مر ولا قائل بارادة غيرهما بالخصوص من معاني المجاز فيكون فيحل ذلك القول ايضا وبما ذكرنا يظهر الجواب عن الثاني هذا ولكن الاشكال
في ان نقض محل النزاع ان القول بعدم الحجية مطلقا هل هذا الدليل يقتضي اختصاصه بالقول بكون العام المخصص مجازا في الباقي ولا ينهض على من قال
بانه حقيقة في الباقي وكيف لا وكيف يجتمع هنا مع الكلام في القانون السابق فادة الكلام ثمة يقتضي حجيته في الباقي سواء كان حقيقة او مجازا
كلا من الحقيقة والمجاز في معناه والكلام هنا يقتضي الخلاف في الحجية وقد يوجه هذا الاستدلال بحيث ينهض على القول بالحقيقة ايضا بان مراد من قال
ان العام المخصص حقيقة في الباقي انه حقيقة فيه من حيث انه احد ابعاض العام لا انه حقيقة في الباقي من حيث انه تمام الباقي فيرد في الاستدلال ان
الباقي احد المعاني فلا يحمل عليه بخصوصه ورد بانه لا يجري على القول بكون المجموع اسما للباقي فكما لا يقول احد ان السبعة مثلا اسم لهذا العدد فاده
كذلك لا ينبغي ان يجوز ذلك في عشرة الا ثلثة ولا على القول بان الاستثناء وقع بعد الاخراج فان المراد بلفظ العام هو معناه الحقيقي لا اصل الباقي فقط فهو
عين الحقيقة لا احد المعاني ولا على القول بانه حقيقة في الباقي لاستصحاب التناول السابق وعدم منافاة عدم تناول الغير لتناول الباقي فانه
ظاهر وانه لم يطرء عليه شيء الا خروج ما اخرجه المخصص فلا يبقى الا تمام الباقي وكذا لا يجري على الدليل الاخر الذي هو سبق الباقي الى الذهن فانه لا
معنى لسبق احد الابعاض من دون تعيين ولا على القول بكونه حقيقة فيما لو خص بغير مستقل لان هذا القول منهم ليس لانه احد ابعاض العام كما هو مناط …
في الاستدلال بل لانه هو عام فالنظر ان النزاع هنا انما هو على القول بمجازية لفظ العام في الباقي كما هو المختار في القانون السابق وعلى القول بالتفصيل
بالمتصل والمنفصل ايضا مبني على ذلك فانه مبني على ان المخصص بالمنفصل مجاز دون المتصل اقول لعل التفصيلات الاخر في المسئلة ايضا على هذا
ناظرة الى ملاحظة مناسبة بعض المجازات للعام دون بعض بحسب المقامات فان ما انبأه على الباقي قبل التخصيص اقوى من غيره هذا المبني وكذلك ما لا يحتاج
الى البيان اقوى مما يحتاج اليه ونظيره قال بالحجية في اقل الجمع ان اقل الجمع هو المتيقن من بين المجازات يعني جميع افراد الباقي وانه ايضا
مشكوك فيه فما حاصل الرد انا ان قلنا بان العام لم يستعمل في معنى مجازي وبنينا على القول بالحقيقة في القانون السابق فلا كلام
في الحجية وان قلنا بالمجازية فيجيء فيه هذا الخلاف المذكور في هذا القانون وبما ذكر يندفع التنافي المتوهم بين الاصلين ايضا واقول انا لا
ان ما ذكر في التوجيه لا يدفع التوجيه المذكور لان مراد من يقول بانه حقيقة في الباقي انه حقيقة في تمام ما لم يخرج عن حكم العام فلو فرض تخصيص تمام
الباقي مرة اخرى وكرة بعد اخرى بدليل وكان متعددة ولم نطلع الا على التخصيص الاول فاحتمال التخصيصات حاصل عند السامع ولا ريب ان القائل
بكونه في الباقي يقول بالحقيقة في المرة الاخيرة ايضا كما هو مقتضى دليله فالمراد بالباقي ما لم يثبت خروجه عن هذا التخصيص وان احتمل خروجه عنه
بتخصيص اخر وح فالعام يحتمل لمعاني متعددة فاذا قامت القرينة على عدم ارادة الجميع فيتساوى احتمال سائر المعاني فيتم الدليل اذ الكلام
في هذا المقام بعد تسليم تصحيح هذا القسم من الحقيقة فيصير حاصل النظر ان اطلاق العام المنطبق على افراده من حيث وجوده في ضمن كل واحد من

المخصص وبعد تسليم ذلك فنمنع جريان الاستدلال لمكابرة فيه الكلام مثل القول بالمجازية حرفا بحرف فيما ذكرنا نعم بعد التامل يظهر ان
الاصل على جميع الاقوال الحقيقة فان مراد من قال ان عشرة الا ثلاثة اسم للسبعة لعله كون المستثنى والمستثنى منه اسما للباقي وذكر السبعة بعنوان
المثال لمجموع الكلام الثابت في الباقي مع انه يحتمل مراتب متعددة كلها معنى حقيقي لمجموع التركيب على هذا القائل وكذا الكلام على القول بكونه
حقيقة في غير المحصور لان غير المحصور ايضا مراتب متعددة كلها معنى حقيقي للعام على قول هذا القائل نعم يجري في ذلك ان ذلك انما يتم فيما كان
افراد العام غير محصورة واحتمل التخصيص مراتب متعددة منه واما على القول بكونه للاستغراق الى الباقي بعد الاخراج فانت بعد التامل فيما ذكرنا في
بطلان القول تعلم ان الكلام في الحجية وعدم الحجية انما يرجع الى الحكم والاستغراق المتعلق باللفظ وقد عرفت انه ليس الا بالنسبة الى الباقي
التخصيص لو بمخصوص فهو بالنسبة الى لفظ العام بل انما يختص بالنسبة الى لفظ العام بل انما يختص بالنسبة الى الاستغراق والحكم فاذا خص الاستغراق بغير
العلة المخرج فهو يحتمل المراتب المتعددة ويجري فيما الكلام السابق ومما ذكرنا يظهر لك اندفاع المنافاة بين الاصليين ايضا اذ الحقيقة المجاز لا
الظهور والحجية في جميع الاحوال بل انما هو اذا لم يطرء ها اجمال فقد يحتاج الحقيقة الى القرينة كالمشترك وكذا المجاز اذا تعددت المجازات
بل وكذا المشترك المعنوي اذا اريد منه فرد معين مثل قالوا ذكل زيد والدرهم وجاء من اقصى المدينة هو الحبيب النجار يحتاج الى القرينة مع انه
حقيقة على الظاهر بناء في مباحث الاوامر فتلخص ان الكلام في القانون السابق انما هو بعد تسليم الحجية فلا منافاة وهو ايضا ظاهر ومما ذكر
بطلانه بناء استدلالهم على عدم الحجية في هذا الاصل بتعدد المجازات واجمالها وهو موقوف على كونه مجازية متفرعا عليها في هذا القانون
فكيف يختلف بعد ذلك في الحقيقة والمجاز مع انه كان ينبغي تقديم هذا القانون على السابق وكتب الاصول التي حضرتني الا انه كلها
متفقة في تقديم القانون السابق على هذا قيل والحق ان الخلاف فيما سبق مبني على فرض ارادة الباقي واما ظهوره فغير لازم والقائل بكونه
حقيقة يلزمه ظهوره والقائل بكونه مجازا على خلاف ان المجاز قد يكون ظاهرا او قد يكون غيره وقس عليه التفصيل فتم اول ظهرما فيه
بالتامل فيما قدمنا اذ لو بنينا على التحقيق وانتفاء الدليل فالحق ان الحقيقة والمجاز كليهما ظاهران في معناهما اذا اتحدا وتعين القرينة
على كل منهما فيما احتاج اليه على فرض الاشتراك او تعدد المجاز وقد بينا لك سابقا بطلان الحقيقة وتعيين المجاز في تمام الباقي واحتمال
ارادة ما دونه ان البحث الاخلاف في الظهور ولا يضاد اليه ولو اعرضنا عن التحقيق وتماشينا مع الخصم في تصحيح الحمل على الحقيقة فلا يتفاوت الكلام في هذا
القانون على القولين فيه ويؤيد ما ذكرناه استدلالهم الثاني فانه لو لم يكن ناظرا الى احتمال الحقيقة لم يرجع الى الدليل الاول وكان تكراره
لغوا اذ الاجمال من جهة تعدد المجاز احق من عدم الظهور في نزاعهم من ان يكون من تلك الجهة او من جهة احتمال الحقايق في ظهر العام في تمام
الباقي على القول بالحقيقة مثل النكرة التي اريد بها فرد معين عند المتكلم غير معين عند المخاطب مثل علمت وجاء رجل من اقصى المدينة وكذا
كل ادلة القائلين بالحجية قابل للقولين من دعوى الظهور ولزوم الذم واستصحاب التناول وغيرها كما بيناها بل بعضها في الدلالة على القول
بالحقيقة اظهر ثم ان ههنا امرا لا بد ان ينبه عليه وهو ان ظاهر كلام المستدل في اقل الجمع ان محل النزاع فيما وكل المتكلم تعيين افراد المخرج و
الباقي الى المخاطب كما لو قال اكل ليبيعنا الا ثلثة منها وجوز للحد على هذا يلزم على القول بجواز التخصيص الى الواحد ان يكون العام مجملا في الواحد الان تخصيص
ايضا ولم يستثنه المستدل وعمم في الاجمال ولعل نظر المستدل في ذلك انما هو على القائل بالحجية في اقل الجمع ان الغالب الوقوع في كلام الحكيم
في التخصيصات ... في الاحكام ولا بد ان يكون مرادا من تجويز التخصيص الى الواحد في القانون المتقدم ايضا التخصيص الى الواحد معين عند المتكلم
لا الى واحد يكون وكذا اقل الجمع عند القائل به ثم مثلا قولهم قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا او
لحم خنزير قد تعلق الاخراج من نفي التحريم بهذه الثلثة بخصوصها وكذا انما حرم عليكم الميتة والدم فاذا ورد نص بحرمة لحم الارنب او لحم
الكلب فيجب الاخراج ايضا وهكذا وكما ان الحرمة يتعلق بالمخرج بخصوصه فكذا نفي الحرمة لا بد ان يتعلق بالباقي بعينه فلا بد ان يكون الباقي
متعينا سواء كان واحدا خاصا او اقل جمع خاص منه الى ما ذكرنا يظهر الكلام السابق من الاستدلال واجماله على القول بالحقيقة ايضا كما انهما ...

معرفة ان ...



وسيجيء في القانون الاتي ايضا اشارة الى ذلك ومما ذكرنا يظهر لك ضعف ما قد يعارض قرينة المجاز الموجبة للحجية في تمام الباقي على ما ذكرنا بتحقق ارادة الواحد
او اقل الجمع وكذا ضعف هذه المعارضة في بيان عدم جواز التخصيص الا بارادة جمع يقرب من المدلول كما اشرنا اليه في محله هنا ولكن لم اقف على كلام تم
تنبيها على ما ذكرنا فانهم ذكروا حجية المفصل بالحجية في اقل الجمع دون غيره كما ذكرنا ولم يتعرضوا لما فيه فلا بد لهم ان يجيبوا عنه بانه يبقى الاقل انما
يعينا الحجية اذا تعين فلا ثمرة لهذا الكلام وان اعتمدنا في التعيين على قرينة اخرى فهنا ايضا يرجع حجية العام في الباقي في شيء كما لا يخفى على الحجية ثم انما
يثبت في العام مع القرينة المذكورة **تنبيه** قد عرفت ان المخصص المتصل هو الاستثناء المتصل والغاية والشرط والصفة وبدل البعض
ولا يخفى ان المخرج في الاستثناء والغاية هو المذكور بعدهما وفي البواقي ما هو الغير المذكور فالباقي في قولنا اكرم الناس الا الجهال هو الناس
العلماء وفي اكرم العلماء الى ان يفسقوا هو غير من فسق من العلماء والمخرج في اكرم العلماء ان كانوا صلحاء هو الغير الصالحين منهم وفي اكرم الرجال المسلمين
هو غير المسلمين من الرجال وفي اكرم العلماء شعرائهم هو غير الشعراء منهم وانت خبير بعد ذلك بطريق اجراء الكلام في المباحث الثلثة فيها من بيان الحقيقة
والمجاز والحجية وعدم الحجية وغيرها وتميز المختار والمزيف **قانون** المشهور اتفاقا للاكثرين حتى ادعى عليه جمع منهم الاجماع عدم جواز العمل بالعام
قبل الفحص عن المخصص وقيل يجوز وعلى المختار فالحق الاكتفاء بالظن وقيل يجب تحصيل القطع ولا بد قبل الخوض في المقصود من تحرير محل النزاع وتحقيق المقام من
مقدمة ينكشف بملاحظتها غواشي الاوهام وهي ان الفرق الواضح حاصل بين حالنا وحال اصحاب النبي والائمة في طريق فهم الاحكام ...
واخذها منهم ومن احاديثهم لانهم كانوا مشافهين لهم ومخاطبين بخطابهم عارفين بمصطلحهم واجدين للقرائن الحالية والمقالية عالمين
لبعض الاحكام من الضرورة والبداهة اخذين ما لا يعلمون من كلامهم وكانوا قد يعلمون العموم ويشتبه عليهم الخصوصية في بعض الموارد ويسألون
عنه وقد يعلمون الخصوص من الخارج وانه مخالف لما في الافراد ويعرفون ان المراد من العام هو الباقي بقرينة ما سمعوا او بقرينة المقام
الا انهم كانوا محتاجين حين السؤال فكان الائمة المعصومين لا بد ان يكون معهم بحيث يفهمون ولا يؤخر بيانهم عن وقت حاجتهم فيجب عليهم العمل على
العام والمطلق اذا سمعوه بدون التخصيص فربما كان يوقت بمقتضى التعليم والتخصيص للضرورة فربما كان يتفاوت الحال من اجل التقية وغيرها وان شئت
ترجيح قياسهم بالمقلد السائل عن مجتهده في هذا الزمان واما نظيرهم الاضافات الى اخرين في زمانهم وعلمهم عليه فهو ايضا كذلك لا يشبه الاخبار الموجودة
عندنا فانه كان اسباب الاختلال والاشتباه قليلا الا ترى انهم كانوا يستشكلون فيما يرد عليهم اخبار مختلفة من اصحابهم وكانوا يسألون
عن ائمتهم ... ذلك فيجيبون بالعلاج بالرجوع الى موافقة الكتاب والسنة او مخالفة العامة او الشهرة او غيره ثم التخيير او الاحتياط
بعينه مثل الخبر المنقول زماننا عن مجتهد بعيد عنا او اخبار منقولة متخالفة عنه وبالجملة انحصار امرنا في هذا الزمان في الرجوع الى الكتب الاخبار
الموجودة بيننا وكذا بين اكثر المتعارضات فيها في غاية الكثرة بل لا يوجد فيها خبر بلا معارض الا في غاية الندرة فكيف يقاس هذا بخبر ينظر
الثقة عن امامه بلا واسطة الى اهله او الى بلد لموضع عدم علم المستمع بمعارض له ولا ظن بذلك السامع اتحاد الاصطلاح وقلة اسباب الاختلال
وانما عرض الاختلالات بسبب طول الزمان وكثرة تداولها بالايدي سيما ايدي الكذابين واهل الريبة والمعاندين للائمة فادخلوا فيها ما
ليس منهم فنحن في الاخبار التي وصلت الينا في وجوه من الاختلال من جهة العلم بالصدور عنهم وعدمه ومن جهة جواز العمل بخبر الواحد الظني
وعدمه وكذلك اشتراط العدالة وتحقيق معنى العدالة ومعرفة صدقها في الراوي وكيفية الحصول من تزكية عدل او عدلين ومن جهة الاختلال
في المتن من جهة النقل بالمعنى او موارد المختلفة واحتمال السقط والتحريف والتبديل وحصول التقطيع فيها الموجب لتفاوت الحال ومن جهة
السند والدلالة ومن جهة الاختلال في الدلالة بسبب تغاير العرف والاصطلاح وخفاء القرائن وحصول المعارضات اليقينية والاشكال
في جهة العلاج من جهة اختلاف النصوص الواردة في التعارض وان التكليف اليقيني الثابت بالضرورة من الدين لا بد من تحصيل ...
من وجه رضي به صاحب الشرع وسبيل العلم منسد فالباب علينا وحيث سبيله ذلك الا الرجوع الى الادلة المتعارفة والكتاب العزيز
منه الا اقل قليل من الاحكام مع اختلاله واشكاله في كيفية الدلالة في اكثرها والاجماع اليقيني نادر الحصول وكذلك الخبر المتواتر و... الاستصحاب

في التفصيل

لايفيد الا الظن والاخبار مع انها لا تفيد الا الظن متخالفة ومتعارضة في غاية الاختلاف والتعارض بل الاختلاف حاصل بينها وبين ساير الادلة ايضا بل الاختلاف موجود بين جميع الادلة ولا يمكن الاعتماد على شيء منها على ما يرجح لئلا يلزم ترجيح المرجوح او المساوي فالقول بالتخيير مطلقا والاخذ باحد الطرفين من باب التسليم انما يتم مع العجز عن الترجيح كما هو منصوص عليه في الاخبار ويدل عليه الاعتبار فالاخذ بكل ما رايناه اولا من حديث او ظاهر آية او استصحاب مع وجود الظن الغالب بوجود المعارض مجازفة من القول اذ يلزم على هذا التخيير في العمل مطلقا وهو [illegible] بالجملة الذي يجزم به انه يمكن ان نعتقده بعد ثبوت العجز عن تحصيل العلم وسد بابه هو استخراج الحكم عن ظاهر هذه الادلة في الجملة بمعنى انه يمكن الاعتماد على ما حصل الظن بحجيته من جملتها لا الاعتماد على كل واحد منها والاصل حرمة العمل بالظن الا ما قام عليه الدليل ولم يقم الا على هذا القدر مع انا لو قلنا انه يجوز لكل من راى حديثا او فهم استصحابا ان يعمل عليه وكذلك ساير الادلة فيصير الفقه خارجا من باب الهرج والمرج ولا يكاد ينتظم له نسق فان قلت انك قايل بان الخبر الصحيح من باب الخبر الواحد حجة مثلا فاذا رايناه حديثا صحيحا نعمل عليه لان الاصل عدم المعارض ولا علم لنا بوجوده فيه بخصوصه وهكذا في غيره قلت اجراء الاصل مع العلم بوجود المتعارضات غالبا لا معنى له واما قلت العلم بوجود المتعارضات انما هو في الجملة وليس في خصوص هذا الحديث قلت ان هذا يصير من باب الشبهة المحصورة التي حكموا بوجوب الاجتناب عنها مع انا لو قلنا بجواز الارتكاب في الشبهة المحصورة ايضا الى ان يلزم منه العمل بالحرام لا يتم الكلام هنا لان فتح باب الخصوصية لاحاد المكلفين يقتضي تجويز الارتكاب في الجميع فاذا اعتبرنا مثلا المعارض مع ان الغالب في ذلك هو المتعارض وخبر لم يوجد له معارض لو لم يكن بطريق الاستقراء في غاية الندرة وان كان في اول امره والحاصل ان المجتهد اذا علم ان دليل الحكم انما هو في جملة هذه الادلة المتعارضة المتخالفة لا فقط كل واحد منها فلا بد من البحث عن المتعارض حتى يعرف ان العمل باي منها او الترجيح فيه لئلا يكون موقوفا على الترجيح ولئلا يكون [illegible] كالاخبار المستفيضة الواردة بالعلاج والترجيح فيما لو كان الخبران متخالفين لو العلم بوجود الخبرين المتعارضين في جملة تلك الاخبار حاصل لنا ويجب علينا العلاج علم العلم بان هذا الخبر الذي رواه اولا هل هو من هذا الباب ام لا لا يوجب العلم بعدم ذلك لان ورود الخبرين المتعارضين صادق على ما ورد علينا في جملة الادلة مع معرفتهما بعينهما وما ذكرنا يظهر انه لا يمكن التمسك باصالة عدم المعارض في كل رواية اذ المفروض ان احاديثنا مشتملة على الحديث الذي رواه اولا وهو هل لا معارض له ليس بادل من كونه هو الذي له معارض فيجب اجراء حكم من الصنفين فيه وهو لا يتم الا بعد البحث والفحص وحاصل المقام ان حجة الله على العباد منحصرة في النبي والوصي وبعد العجز عن الوصول اليهما وبقاء التكليف فلا دليل على جواز الاعتماد الا على ظن من استفرغ وسعه في تحصيل الظن من جهة الادلة المنسوبة اليهم ولا يمكن ذلك الا بعد الفحص عن المعارضات والاعتماد على الترجيحات وسيأتي الكلام في كفاية الظن وعدم وجوب تحصيل العلم عليه اذا تمهد هذا فنقول ان العام المتنازع فيه دليل من الادلة واحتمال وجود المعارض اعم من المناقض الدافع لجميع حكمه او المخصص الدافع لبعضه ولما كان الغالب في العمومات التخصيص حتى قيل ما من عام الا وقد خص وقوي احتمال وجود المعارض هنا فصار مظنونا فصار ذلك اولى بوجوب الفحص من المعارض من ساير الادلة وشبهة من لا يقول بوجوب الفحص عن المخصص في العام هو انه لو وجب طلب المخصص في التمسك بالعام لوجب طلب المجاز في التمسك بالحقيقة اذ الاحتمال لارادة خلاف الظاهر والوقوع في الخطأ بالعمل على الظاهر قايم فيهما ولا يجب ذلك في الحقيقة اتفاقا ولكان لا اقتضاء العرف بذلك فكذلك العام وفيه اولا انه ان اراد انه لا يجب التفحص عن الحقيقة اصلا بمعنى انه اذا ورد حديث يدل على فعل شيء بعنوان الوجوب ولكن احتمل احتمالا راجحا وجود حديث آخر يدل على ان المراد بالامر في الحديث الاول الاستحباب فمنع في الحقيقة احتمال المعارض فلا معنى لعدم وجوب الفحص عنه فكيف يدعى عليه الاتفاق وان اراد انه لا يجب في الحقيقة طلب المجاز اذا لم يكن هناك ظن بوجود المعارض من جملة الادلة بل ولا احتماله بمعنى انه يتفحص احتمال قيام قرينة حالية او مقالية دلت على ارادة المعنى المجازي من الكلمة فهو صحيح ومسلم في العام ايضا من هذه الجهة فانا لا نتفحص في العام عن المخصص لاحتمال ان يكون المراد معناه المجازي بل لان وجود دليل خاص يرفع بعض احكام افراد العام محتمل او مظنون وان آل الى حصول التجوز في العام





بعد ظهوره فتداخل البحثين لا يوجب كون كل منهما مقصودا بالذات ولما كان العام من جملة الادلة اكثر احتمالا لوجود المعارض خصوصا البحث فيه دون ساير الادلة وثانيا على فرض تسليم كون البحث عن العام من جهة دلالة اللفظ وحقيقته والاحتراز عن المجوز ولكن نقول ان الاتفاق الذي ذكره المستدل هو الفارق بين انواع الحقايق لعدم تحققه فيما نحن فيه بل تحقق خلافه فقد ادعى جمع من المحققين الاجماع على وجوب الفحص فحصل الفارق وبطل القياس مع ان الفارق موجود بوجه آخر وهو تفاوت الحقايق في الظهور الاترى انهم اختلفوا في ترجيح المجاز المشهور على الحقيقة فنقول هنا ان استعمال العام في معناه المجازي بلغ حد الاشتهار الى انه قيل ما من عام الا وقد خص بخلاف ساير الحقايق فان لم نقل بترجيح المجاز فلا اقل من التوقف فلا مرجح للتجوز واصالة الحقيقة وعدم التخصيص كالحقيقة فلا فيصير مجملا لا يحتاج الى الفحص بخلاف ساير الحقايق فان الغلبة ليس فيها الى هذا الحد اكثر الالفاظ محمول على الحقايق وما قيل ان اكثر كلام العرب مجازات هو اغراق لا ينبغي حقيقته ومما يوضح ما ذكرنا انه لا يوجب الفحص عن احتمال ساير المجازات في العام ايضا كما اذا احتمل اطلاق العام على شخص باعتبار جامعيته جميع اوصاف افراد العام فاذا قيل جاء العلماء فيحتمل ان يراد منه زيد باعتبار انه علم مساو لعلم كلهم بعلاقة المشابهة ويحتمل ان يراد منه ارحم او حكيم او دون منهم بعلاقة المجاورة او التعلق او نحو ذلك بل عمله على حقيقته من هذه الجهة بخلاف احتمال جهة التخصيص بارادة بعضهم دون البعض فكانه نقل من عقل في هذا الاصل من جهة الغفلة عن تفاوت المجازات او عن ان الكلام في الفحص عن المعارض من حيث انه معارض لا في طلب المجاز من حيث انه طلب المجاز وقد عرفت امكان اجتماع الحيثيات وافتراقهما فتم فيما ذكرنا تعين الاقتضاء مجملا حقيقتها بالقبول واما الدليل على كفاية الظن بعدم وجود المخصص بعد الفحص فهو الدليل على كفاية الظن في مطلق معارضات الادلة وهو ان ضرورة بقاء التكليف وعدم السبيل الى تحصيل الاحكام الواقعية بعنوان اليقين يقتضي جواز العمل بدون فرض امكان الوصول اليه في بعضها لان الحكم الذي يمكن ان يحصل فيه العلم ان كان مركبا او كان بيانا للعبادات المركبة فتحصيل العلم بالجزء ليس تحصيلا للعلم بالكل وما بعضه ظني فكله ظني لتبعية النتيجة جزءا كما هو واضح وتحصيل العلم بالكلية غاية البعد وان كان بسيطا او كان هو نفس المركب ايضا فاستفراغ الوسع في تحصيله انما يمكن بعد تتبع جميع الادلة وهو مستغرق للاوقات غالبا مفوت للمقصود مع انه عسر عظيم وحرج شديد وهما منفيان في الدين بالاجماع والآيات والاخبار فثبت كفاية الظن مطلقا فنقول فيما نحن فيه ان العلم بعدم المخصص في العام غير ممكن غالبا وتحصيل ما يمكن فيه العلم مستلزم لتفويت العمل باكثر العمومات وبهذا التقرير يندفع ما قد يتوهم ان ذلك يقتضي جواز العمل بالظن في البعض دون البعض فان العمل بالظن انما هو فيما لم يمكن تحصيل القطع وهو مخالف لما هو المعهود من طريقتهم في الفقه من جواز العمل بالظن وان امكن تحصيل العلم في بعض الاحكام ايضا فان المراد في هذا الاستدلال ان العمل بالظن في الكل انما هو لاجل ان تحصيل القطع فيما يمكن فيه من الصور النادرة يوجب تفويت العمل بالاكثر والعسر والحرج لا انه لا يجوز العمل بالظن الا فيما لا يمكن القطع واما ما يمكن ان يوجه القول بلزوم تحصيل القطع بعدم المخصص في العمل على العام فهو ان العمل بالظن مشروط بعدم امكان تحصيل اليقين وهو ممكن لان ما يتم البحث فيه وكان مما يبتلى فيه عموما فالعادة تقضي باطلاع الباحثين عليه وتنصيصهم على وجوده وعدمه واما الذي ليس بهذه المثابة فالمجتهد بعد البحث يحصل له القطع بذلك اذ لو كان مخصص لذكروه وفيه مع ما فيه من منع حصول القطع في المقامين اذ غاية الامر عدم الوجدان وهو لا يدل على عدم الوجود انا نشترط العمل بالظن بعدم امكان تحصيل اليقين لا دليل عليه اذ اليقين بحكم الله الواقعي لا يحصل بالقطع بعدم المخصص لو سلم القطع به في نفس الامر ايضا فكيف يحصل القطع بان المراد من العام هو جميع الافراد بل العلم كان في مقام الخطاب فهو يستحيل انه فهم ارادة البعض مجازا مع ما في سند العام ودلالته من غير العموم والخصوص ايضا وجوه من الاحتمال يمنع عن القطع بحكم الله الواقعي وهكذا في ساير الادلة بالنسبة الى المعارض وبالجملة وجود المعارض احد اسباب الخلل كما اشرنا سابقا فدعوى انه بعد حصول القطع بعدم المعارض او المخصص يحصل القطع بحكم الله تعالى جزاف من القول وامكان سد جميع الخلل في المتن والسند وساير كيفيات الدلالة لم نر الى الآن سبيلا الى التمكن عنه ودعوى اشتراط قطعية بعض مقدمات الدليل اذا امكن

مع عدم افادة الدليل الا الظن ترجيح بلا مرجح فان قلت ان ما ذكرت يوجب الاكتفاء بمطلق الظواهر في حكم الله الظاهري فلا يجب البحث عن المعارض فضلا عن تحصيل القطع بان المراد من الظاهر الراجح الدلالة الموجح خلافه بعد ملاحظة احتمال المعارض احتمالا راجحا لا يبقى في دلالته على الظواهر في نفسها مع قطع النظر عن احتمال المعارض لها ظهور في مدلولها لانها وحدها لا يكفي لنا نعم انما يكون لاصحاب الائمة والحاضرين مجلس الخطاب ومن قاربهم وشابههم قلت ليلنا على الظهور ما يظهر من مجموع الادلة بعد البحث والفحص لكل واحد مما يمكن ان يصير دليلا ولكن لا يجب في الحكم بذلك الظهور القطع بعدم المعارض بل يكفي الظن ثم ان بعض افاضل المتاخرين خبط خبطا عظيما واستبعد بعض افاضل من تاخر عنه وهو انه منع عن لزوم تحصيل القطع والظن كليهما في طلب المعارض في جميع الادلة سواء العام وغيره استدل على ذلك بوجوه الاول ان احدا من المتنازعين والمباحثين في المسائل من اصحاب الائمة والتابعين لم يطلب في المسئلة التوقف من صاحبه حتى يبحث وينقب عن المعارض بل يسكت او تلقى بالقبول والا لنقل الينا فصار اجماعا على عدم البحث عن المخصص والمعارض وزاد بعضهم على ذلك ايضا وقال وايضا الاربعمائة لم يكن موجودة عند اكثر اصحاب الائمة بل كان عند بعضهم واحد وعند الاخر اثنان او الثلثة وهكذا والائمة كانوا يعلمون بان كلا منهم يعمل في الاغلب بما عنده ولا يتم البحث عن المخصص الا بتحصيل جميعها فلو كان واجبا لامرهم الائمة بتحصيل الكل ونهاهم عن العمل ببعضها والجواب من الاول بعد تسليم هذه الدعوى يظهر مما مر من التفاوت الظاهر بين زماننا وزمان الائمة وهذا الكلام انما يجري في خطاب الائمة مع اصحابهم ايضا حيث لم ينقل الاستفحاص عن المخصص فيردهم على معتقدهم من العموم دليل توضيحها ونقول ان الاستدلال بالعموم غالبا ليس في جميع الافراد وكل خطاب للائمة بالنسبة الى اصحابهم فانه يكون الحاضر في ذهن الاصحاب الطائفة من افراد العام المطابق لخطاب الامام وكان ذلك موضع حاجة وبين الحضور في موضع اخر وكل المتنازعين والمباحثين كان نزاعهم في طائفة العام وكانوا غافلين عن العام فاستدل لصاحبه بذلك كان يسكت وذلك لا ينافي تخصيص العام بالنسبة الى غير تلك الافراد اذ العام المخصص حجة في الباقي كما تحقيقه فمرادنا من قولنا انه يجب العمل بالعام البحث عن المخصص العلم بجميع الافراد فيندفع الاشكال الطارى من جهة شيوع التخصيص وغلبته بالفحص عن المخصص في الجملة فاذا ظهر وجود مخصص ما فلا دليل على وجوب الفحص از يد من ذلك لان الاشارة او قطعا لاصالة الحقيقة الا مع احتمال وجود مخصص اخر راجح على عدمه بالخصوص وليس ذلك من باب اصل التخصيص الراجح بسبب الغلبة بل من جهة مطلق وجود المعارض الدليل فافهم ذلك وتامل حتى يتحقق لك ان دعوى مثل هذا الاجماع لا اصل لها ولا حقيقة مع انه ورد في الاخبار ما يدل على ذلك مثل رواية سليم بن قيس الهلالي في الكافي عن امير المؤمنين حيث اجابه عن اختلاف اصحاب رسول الله وفي اخرها فان امر النبي مثل القران منه ناسخ ومنسوخ وخاص وعام ومحكم ومتشابه وقد كان يكون من رسول الله الكلام له وجهان وكلام عام وخاص مثل القران الى ان قال فما نزلت على رسول الله اية من القران الا اقرأنيها واملاها علي فكتبتها بخطي وعلمني تاويلها وتفسيرها وناسخها ومنسوخها ومحكمها ومتشابهها وخاصها وعامها الحديث وبعضها غيرها فلزوم معرفة الجميع فبعد ملاحظة ان في الايات والاخبار عاما وخاصا ولا يبلغ الاخذ لا والخبرة الا بملاحظتها وانا مامورون بمعرفة العام والخاص فكيف يتم انا لم نؤمر بالبحث عن الخاص احاديث الائمة مثل احاديث الرسول وقد قال الصادق في رواية داود بن فرقد المروية في معاني الاخبار انتم افقه الناس اذا عرفتم معاني كلامنا ان الكلمة لتنصرف على وجوه فلو شاء انسان يعرف عن كلامه كيف شاء ولا يكذب ويدل على المطلب ايضا الاخبار المستفيضة الدالة على عرض الاخبار المخالفة على الكتاب لا ريب ان موافقة الكتاب في علمها لا يعلم الا بعد معرفة عام الكتاب وخاصه ومعرفة ذلك في فهم الكتاب لازم كما يستفاد من الاخبار فيستلزم ذلك لزوم معرفة عام الخبر عن خاصه ايضا وهو معنى البحث عن المخصص واما الجواب عما زاده بعضهم فنقول مضافا الى ما ظهر مما تقدم ان الاحاديث المجتمعة عندنا من الكتب الاربعة وغيرها اكثر مما كان عند كل واحد من اصحاب الائمة من تلك الاصول بلا شك ولا ريب ومع ذلك فالفروع المتكثرة في كتب الفقهاء الخالية عن النصوص اكثر

ماوجد فيه





ما وجد فيه النص بمراتب شتى وما لم يذكروه في كتب الفروع وما يحتاجون اليه فيما اضعاف مضاعف ما ذكروه بل لا يتناهى ولا يعد فلو كان يلزم عليهم تبليغ احكام الجميع بالخصوص فيلزم انهم عليهم السلام العياذ بالله قصروا في ذلك لعدم تبليغ ذلك بالخصوص في الجميع جزما فظهر انهم اكتفوا في جميع ذلك بالاصول الملقاة الينا بقولهم علينا ان نلقي اليكم الاصول وعليكم ان تفرعوا وهذا من اقوى الادلة على جواز العمل بالظن في الاحكام الشرعية اذ غاية ما في الباب جعل الفروع من جزئيات اصل وقاعدة ولا ريب في دلالة العام والقاعدة على جزئياتها ظنية فنقول ان الواجل للاصول او الاصلين من اصحاب الائمة من كان عالما بالاصول الاصلية التي هي امهات المسائل مثل اصل البراءة وعدم جواز نقض اليقين بالشك وعدم العسر والحرج وعدم التكليف بما لا يطاق واصالة الاباحة فيما لا نص فيه وقبح العدوان والاضلال ونحو ذلك يكفي لهم في جواب مسائلهم كثير من الخصوصيات وكثير من العمومات الواردة في الكليات ولم يظهر من حالهم ان تلك العمومات الثابتة في الاصل والاصلين كانت ابكارا لم يصلها ايدي التخصيص فلعل الرواة كانوا يعلمون ان مرادهم من تلك العمومات الاستدلال على الباقي بعد التخصيص اشرنا او ان الخاص بين له من خارج والتنصيص في جميع الجزئيات ليس بواجب على ما بيّنا واحتمال وجود مخصص اخر غير ما فهموه لا يضر لما بينا ان الظن بالعدم كاف بل يكفي اصالة العدم ولم يظهر من حال صاحب الاصل والاصلين انه يظن بوجود خاص ومعارض في سائر الاصول على فرض الثبوت انه كان متمكنا من الرجوع اليه ولم يفعل وعلى فرض ذلك ان الامام اطلع عليه وقرره وكل ذلك دعاوى لا بيّنة عليها بخلاف زماننا فان العارف بجملة الاخبار ووجوهها لا يبقى له ريب ولا يعتريه شك فكيف يقاس زماننا بزمان اصحاب الائمة ولعمري ان امثال هذه الكلمات من تتبع الاخبار وعرف طريقة الفقه والفقهاء ربما يقضى منه التعجب وما ذكرناه ظهر ان علم امر الامام بتحصيل سائر الكتب لكن لاجل الفحص عن المخصص او المعارض لحاجة التي هي قيام الاحتمال الراجح اذ لعله يعتمد على المكاتبة اذا اشكل عليه الامر في العام يرجع الى الامام والثاني قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنباء فتبينوا وجه الاستدلال انه نفى بالمفهوم التثبت عند مجيء العادل والبحث عن المخصص تثبت واي تثبت وفيه ان الظاهر من الاية لزوم التثبت في خبر الفاسق الذي يفهم منه مراده بعنوان القطع او الظن انه هل هو صادق او كاذب والفحص والبحث عن المراد من خبر العادل اذا كان محتملا لغير ظاهره احتمالا مساويا له ليس تثبتا في انه هل هو صادق او كاذب والحاصل ان خبر العادل لا ينافيه يتولد من حيث احتمال الكذب بل التامل والتثبت انما هو في فهم المراد ولم يظهر من الاية نفيه كما لا يخفى لا يقال ان هذا تفصيل في خبر العدل والاصل عدمه واطلاق الاية يقتضي عدم التثبت في خبر العادل مطلقا في نفس الكذب فقط لانا نقول ان الاطلاق بالنسبة الى هذا المعنى حتى يطلب به دليل التقييد بل نقول المتبادر من الاية المقيد وانكاره مكابرة مع انه يرد على المستدل النقض بمجمل خبر العادل فان قيل ان المجمل خرج بالاتفاق وبحكم العقل للزوم التحكم من حمل الكلام على بعض المحتملات ولا اتفاق ههنا ولا يحكم العقل بعدم جواز ترجيح العموم لوجود المرجح من تبادر العموم لاصالة الحقيقة وايضا القول بكون العام مثل المجمل رجوع عن القول بكون اللفظ العام حقيقة في العموم قلت حصول الاجماع من جهة تساوي احتمال ارادة الخصوص لاصالة الحقيقة لا ينافي القول بكونها حقيقة في العموم كما في المجاز المشهور عند من يساوي عنده احتمال المعنى الحقيقي والتبادر الحاصل في المجاز المشهور للمعنى الحقيقي كما انه بعد قطع النظر عن الشهرة فكذلك السالم من التبادر ههنا هو بعد قطع النظر عن شيوع غلبة التخصيص مع ان هذا فرقا اخر وهو ان العام بعد ثبوت التخصيص في الجملة يكون ظاهرا في الباقي كما مر بخلاف المشترك ولئن سلمنا اطلاق الاية حتى بالنسبة الى الدلالة فنقول ان ما ذكرناه من الادلة على المختار يقيدها والاظهر انه يصدق على كل من خبري العادلين المتعارضين ولا ريب انه لا يمكن العلاج مطلقا فظهر ان المراد من الاية ان خبر العادل من حيث انه خبر العادل لا يجب فيه الفحص عن الصدق والكذب وان وجب فيه من حيث انه يعارض خبر عدل اخر فعلم انهما كانا التثبت من جهة فهم المراد الثالث اية النفر وجه الاستدلال انه تعالى اوجب الحذر عند انذار الواحد لم يقيده بالبحث عن المخصص وفيه نظر يظهر الجواب عنه ايضا مما مر ثم ان مناط القول بالمختار انه لا يحصل الظن بارادة المعنى الحقيقي للعام الا بعد الفحص لا انه يحصل الظن بسبب

اصالة الحقيقة ولكن لا نكتفي بهذا الظن بل نوجب الظن الزايد بل نقول ان اصالة الحقيقة ان افاد الظن فانما يفيد بعد قطع النظر عن
شيوع التخصيص والمفروض انه غير منفك فلا معنى لمقابلة مختارنا بانا نكتفي بالظن الحاصل من اصالة الحقيقة بل لا بد ان يكون الظن
حاصلا مع شيوع التخصيص ايضا وجواب المنع ثم ان مطلق الظن كاف وان لا يشكل الامر لتفاوت مراتب الظنون بل تفاوت مراتب الظن
المتاخم للعلم ايضا فلو قلنا باشتراطه لزم الحرج الشديد مع انها غير ميسر غالبا وما امكن تحصيله فيجري فيه الكلام الذي في كوننا في تحصيل
العلم ثم ان الظان يكون في تحصيل الظن تتبع كل باب يحتمل وجوده في كتب الاخبار فلا يطلب كل ما يظن وجود ماله مدخلية في المسئلة فيه من سائر الابواب
وان كان في كتاب اخر مثل ان ملاحظة ابواب لباس المصلي في كتاب الصلوة له مدخلية في احكام الطهارة وغسل الثياب وملاحظة كتاب الصوم
له مدخلية في احكام الاستحاضة والحيض ونحو ذلك وهكذا وقد صار الان تتبع ذلك سهلا علينا من جهة تاليف الكتب المبوبة مثل في
ويب والاستبصار وزاد في ذلك اعانة كتاب الوافي للفاضل الكاشاني وكتاب وسائل الشيعة لمحمد بن الحسن الحر العاملي عظم الله اجورهم
ولا بد في الفحص عن المخصص من ملاحظة الكتب الفقهية سيما الاستدلالية منها ليطلع على موارد الاجماع ايضا وذلك ايضا مما يعين على
الاطلاع بحال الاخبار وخصوصها وعمومها ايضا سيما ملاحظة كتب المتاخرين مثل المختلف والمعتبر و... ولا
يجب تتبع جميع كتب الاخبار من اولها الى اخرها في كل مسئلة وكذا الكتب الفقهية مع انه ربما يوجب العسر الشديد والحرج الوكيد

فيما يتعلق بالمخصص

اذا تعقب المخصص عموما متعددة جملا كانت او غيرها متعاطفة بالواو وغيرها وصح عوده الى كل واحد فلا
خلاف في ان الاخيرة مخصصة جزما وانما الخلاف في غيرها وفرضوا الكلام في الاستثناء ثم قاسوا عليه غيره فذهب الشيخ والشافعية
الى ان الاستثناء المتعقب للجمل المتعاطفة ظاهر في رجوعه الى الجميع وصار العضدي بكل واحد وابو حنيفة واتباعه الى الظهور
في العود الى الاخيرة والسيد الى انه مشترك بينهما فيتوقف على ظهور القرينة والغزالي الى التوقف فلا يدرى انه حقيقة في ايهما وهذان
القولان موافقان لقول ابي حنيفة في الحكم وان تخالفا في الماخذ لان الاستثناء يرجع على القولين الى الاخيرة فيبقى حكم غيرها
ولا يثبت فيه غيرها كقول ابي حنيفة لكن هؤلاء لعدم تناولها وابو حنيفة لظهور عدم تناولها هكذا قرره العضدي وجماعة من الاصوليين
وليس لازم محض الموافقة في تخصيص الاخيرة فان قول الشافعية ايضا موافق له في ذلك ولا ان غير الاخيرة باق على العموم على القولين محمول
على ظاهرها ليتحد في تمام الحكم مع قول الحنفية لينافي التوقف والاشتراك بل مرادهم بيان موافقة القولين لقول ابي حنيفة من جهة
لزوم تخصيص الاخيرة وعدم تخصيص غيرها وعدم التخصيص اعم من القول بالعموم فعدم تخصيص الغير ... عند ابي حنيفة ... على
العموم على ظاهر الالفاظ وماخذه الحمل على اصل الحقيقة وعندهما بالتوقف في التخصيص وعدمه بسبب عدم معرفة الحال وماخذه اما تعارض
الادلة او الاجمال الناشي عن الاشتراك فتظهر ثمرة الخلاف بين الحنفية وبينهما في امرين احدهما ان غير الاخيرة غير معلوم الحال
عندهما ومعلوم العموم عند الحنفية وثانيهما انه لو استعمل في الاخراج عن غير الاخيرة ايضا كان مجازا عند الحنفية وحقيقة
عند السيد ومحتملا لها عند الغزالي والعجب من الفاضل المدقق الشيرواني حيث نفى الاشكال في موافقة القولين الاخيرين
للقول الثاني في تمام الحكم وقال يجب ان لا يعمل في غير الاخيرة اصحابهما الا على العموم لانه صيغة خاصة ترد عليه ولا ...
ولم يتحقق في الكلام دلالة اقوى يعارضها وبمجرد احتمال المعارض لا يكون في الفرق عنها والا كان ذلك قائما على تقدير عدم الا
ايضا والمفروض ان اصحاب المذهبين لم يحوموا ونصبوا في المسئلة الى ما ذكره وهذا انه لم يظهر من كلام الاصوليين نسبة ذلك الى صاحب
القولين ولا يظهر من كلامهم في بيان الموافقة ارادة ما ذكره بل كلامهم على ما ذكرنا ادل واوفق ومرادهم بمجرد نسبة التخصيص الى الجمل
من حيث ثبوت التخصيص وعدمه لا من حيث ارادة العموم من غير الاخيرة وعدمه مع ان مقتضى تلك الاقوال ان الخلاف انما هو في
الهيئة التركيبية من الاستثناء المتعقب للجمل كما يظهر من ملاحظة ادلتهم ايضا كما سيجيء فالقول باشتراك تلك الهيئة بين الرجوع

الى الاخيرة فقط





الى الاخيرة فقط والرجوع الى الجميع معناه ان تلك الهيئة حقيقة في كل واحد منهما ومقتضى كونه حقيقة في الرجوع الى الجميع ان العموم لم يبق
على حاله في احدهما ومقتضى كونه حقيقة في الرجوع الى الاخيرة بقاء العموم على حاله في غيرها والمفروض ان الامر مردد بين ان المراد من اللفظ
هل هو العمومات المخصصة باحتمال ارادة المعنى الاول من معنى المشترك او العمومات الغير المخصصة باحتمال ارادة المعنى الثاني وان الشك في ان المراد من
ذلك اللفظ هل هو العام المخصص او العام الغير المخصص غير الشك في ان العام هل خص ام لا فيجري اصالة عدم التخصيص في الثاني دون الاول ... قبل
العام الذي لم يظهر له مخصص بعد الفحص والبحث حتى يقال انه صيغة خاصة دالة على معنى ولم يوجد له معارض فكون العام مخصصا او غير
مخصص جزء مدلول اللفظ فيما نحن فيه والشك في ان المراد اي المدلولين لا انه امر خارج عنهما يمكن نفيه باصالة الحقيقة واصل عدم التخصيص
غيرهما وظني ان ذلك واضح لا يحتاج الى مزيد الاطناب في بيانه ... موضع مقايسة ما نحن فيه بمبحث البحث عن المخصص مقابلة ...
بجواز العمل بالعام المخصص بالمجمل والحاصل ان القايل بالاشتراك يتوقف في الحمل على العموم لانه لا يظهر عليه انه هل اريد من الهيئة المعنى
الذي لازمه تقييد ما سوى الاخيرة والمتوقف يتوقف لما لم يتعين عنده المعنى الحقيقي للهيئة التركيبية حتى يبني على اصل الحقيقة او
الاشتراك مع انه يعلم ان اللفظ حقيقة معينة لابد من الحمل عليه ولم يبق العمومات على حجيتها الاصلية حتى ... من حال المعارض ...
واما باصالة العدم وههنا قول خامس اختاره صاحب المعالم وهو القول بالاشتراك المعنوي وحاصله ان الاستثناء موضوع لمطلق الاخراج
واستعماله في اي فرد من افراد الاخراج حقيقة غاية الامر الاحتياج الى القرينة في فهم المراد لكون افراد الكلي غير متناهية وظاهر هذا
القول بل صريحه انه لم يعتبر للهيئة التركيبية حقيقة جديدة وزعم ان ذكر الاستثناء وارادة الاخراج عن كل واحد حقيقة كما ان ارادة
الاخراج عن خصوص الاخيرة فقط ايضا حقيقة فلا يتفاوت الحال بتعقيبه لعام واحد او لعمومات متعددة وتعيين كل فرد من افراد
الاخراج يحتاج الى القرينة لكن لا من قبيل قرينة المشترك اللفظي فانه للتعيين لا للتفهيم ثم انه رد ... مقتضى التحقيق ما اختاره
لا باس بايراده مع توضيح مني وتحرير اصطلاح وهو ان الواضع لا بد له من تصور المعنى في الوضع فان تصور معنى جزئيا وعين بازائه لفظا
مخصوصا كزيد لولد عمرو والفاظا مخصوصة متصورة تفصيلا كزيد وضياء الدين وابو الفضل له او اجمالا كوضع ما اشتق من الحمد له
نحو احمد ومحمد ومحمود فيكون الوضع خاصا لخصوص التصور المعتبر فيه اعني تصور المعنى والموضوع له ايضا خاصا وهو ظاهر وان تصور
معنى عاما تحته جزئيات اضافية او حقيقية فله ان يعين لفظا معلوما او الفاظا معلومة بالتفصيل او الاجمال بازاء ذلك المعنى العام
فيكون الوضع عاما لعموم التصور المعتبر فيه والموضوع له ايضا عاما مثال الاول الحيوان ومثال الثاني الانسان والبشر ومثال الثالث وضع
المشتقات لمعانيها مثل فاعل للذات من قام به الفعل والمراد بالوضع الاجمالي هو الوضع النوعي فقد يحصل اجتماع الالفاظ التفصيلية
في الاوضاع النوعية كوضع فعال وفعول للمبالغة فيحصل الترادف في الوضع النوعي ايضا وله ان يعين لفظا معلوما او الفاظا
بالتفصيل والاجمال بازاء خصوصيات الجزئيات المندرجة تحته لانها معلومة اجمالا اذ توجه العقل بذلك المفهوم العام نحوها
العلم الاجمالي كاف في الوضع فيكون الوضع عاما والموضوع له خاصا مثال الاول الحروف قاطبة فان من والى وعلى مثلا لوحظ
في وضعها معنى عام نسبي هو الابتداء والانتهاء والاستعلاء ووضع تلك الحروف بجزئيات تلك المعاني ومثل لفظ هذا وهو
لكل مفرد مذكر ومثال الثاني ذي وتي وذه لكل مفرد مؤنث ومثال الثالث الوضع الهيئي للافعال التامة فانها باعتبار النسبة
وضعها حرفي نوعي اجمالي وان كان باعتبار المادة من القسم الاول من هذين القسمين وضعها عام والموضوع له عام وربما قيل
ان وضع المشتقات من باب وضع الحروف واسماء الاشارة وهو غلط واضح ولا باس بتفصيل الكلام فيه فنقول ان وضع المشتقات
كاسم الفاعل والمفعول يتصور على وجوه احدها ان يقال ان وضع صيغة فاعل مثلا اي كل ما كان على زنة فاعل من اي مادة
بخصوصها هو لكل من قام به تلك المادة وبعبارة اخرى كل واحد من الصيغ المبنية على زنة فاعل موضوع لمن قام به المبدأ

وقائل لمن قام به القتل وعالم لمن قام به العلم وهكذا وعلى هذا فالوضع عام والموضوع له عام لان الواضع تصور حين الوضع معنى ما قائما بكل
واحد من الذوات القائمة بها احداث ووضع بازاء كل واحد منها ما يفيد معنى ذلك الحدث على هيئة فاعل وهذا من باب الوضع النوعي فانه
قد لوحظ الالفاظ الموضوعة اجمالا في ضمن الهيئة الخاصة نحو لفظ هيئة الفاعل موضوع لمن قام به مبدأ ما يفيد معناه فوجد ولفظ كل ما
ذلك فاعل الخ فقد تصور الواضع الالفاظ اجمالا عند وضع الهيئة والثاني ان يق صيغة فاعل وضعت لمن قام به المبدأ يعني هذا الجنس من
اللفظ وهو ما يفيد على فاعل موضوع لهذا المفهوم الكلي وهذا ايض كسابقه لكن المراد بالعام في الاول هو العام الاصولي وفي الثاني العام
المنطقي لا يق ان هذا يستلزم كون ضارب وقاتل وعالم مثلا موضوعا لهذا المفهوم الكلي والمفروض خلافه لان معنى هذا الذي كون الذي
هو نفس ذلك الكلي يعني من قام به المبدأ بل معناه من قام به الضرب والقتل والعلم لانا نقول الذي يدل عليه الهيئة هو نفس الكلي واما خصوصية
قيام الضرب والقتل ونحوهما فهو من مقتضيات المادة والكلام في وضع الهيئة او اللفظ بواسطة الهيئة فالهيئة من حيث هي لا تدل
الا على هذا المعنى الكلي والثاني مدلول المادة والثالث ان يق لفظ القاتل موضوع لمن قام به الضرب وعالم لمن قام به العلم وهكذا
هذا ايض كسابقه في كون الوضع عاما والموضوع له عاما لكن الوضع فيه شخصي من جهة ملاحظة الخصوصية في اللفظ بخلاف السابق فانه لم
يعتبر فيه الخصوصية بل اعتبر فيه العموم فوضعه نوعي وحقيقة الوضع النوعي يرجع الى بيان القاعدة وجعل وضع المشتقات من قبيل
الوضع الشخصي بعيد اذا عرفت هذا فاعلم ان جماعة من الاصوليين قالوا ان وضع المشتقات مثل وضع الحروف والمبهمات من حيث ان الواضع
للفظ فيها تصور المعنى الكلي ووضع الالفاظ بازاء خصوصيات الافراد الا ان الموضوع له في الحروف والمبهمات هو الجزئيات الحقيقية والمشتقات
هو الجزئيات الاضافية وحاصله ان الواضع حين الوضع تصور معنى كليا وهو من قام به مبدأ ما ووضع بازاء جزئياته الاضافية
يعني من قام به الضرب او القتل مثلا الفاظا متصورة بالاجمال وهو ضارب وقاتل ونحوهما وفيه ما لا يخفى اذ الواضع ان كان غرضه
بوضع الهيئة ما كان على وزن فاعل لمن قام به المبدأ فح انما وضع لفظا كليا منطقيا لمعنى كلي منطقي وكما يتحقق كلي اللفظ
في ضمن مثل ضارب فكذلك يتحقق كلي المعنى في ضمن من قام به الضرب ولا يستلزم ذلك وضعا جزئيا لمعنى جزئي بل لفظ ضارب من حيث انه
يتحقق فيه المعنى الكلي اعني من قام به المبدأ ولا يلزم من ذلك تجوز في لفظ ضارب اذا اريد به من قام به الضرب كما انه لا يلزم التجوز في اطلاق
الكلي على الفرد مثل زيد انسان وبالجملة وضع اللفظ الكلي للمعنى الكلي لا يستلزم لوضع اللفظ الجزئي للمعنى الجزئي لا ان اللفظ الجزئي موضوع
للمعنى الجزئي بالاستقلال بملاحظة المعنى الكلي وان كان غرضه تعلق بوضع كل واحد مما كان على هذه الهيئة فح انما وضع كل
واحد من افراد اللفظ الكلي بعنوان العموم الاصولي لكل واحد ممن قام به مبدأ ما تلك الالفاظ على تلك المعاني فههنا ايض قد وضع الالفاظ
بعنوان العموم الاصولي بازاء المعاني بعد ان يلاحظ معنى كليا ثم يضع لجزئياته الاضافية وايض فلا حاجة الى ملاحظة المعنى الكلي في
الوضع للجزئيات ح وما ذكروه من ملاحظة المعنى الكلي في وضع الالفاظ المتعددة بازاء الجزئيات انما ينفع لو اريد بتصور الكلي جمع شتات
الجزئيات ليمكن ان يضع لجميعها لفظا واحدا كهذا او الفاظا متعددة مترادفة مثلية وذي وذه ليكون اللفظ والمعنى الكلي كالة
جامعين لشتات الجزئيات ومميزين لها بخلاف لفظة ضارب يفيد معنى وقاتل معنى اخر وهكذا فلا فائدة في تصور المعنى الكلي
لذلك فالالفاظ ههنا موضوعة على الجزئيات الاضافية بخلاف اسماء الاشارة ثم انه بعد تمهيد المقدمة بني على ان وضع
ادوات الاستثناء من قبيل وضع الحرف عام والموضوع له خاص هو خصوصيات الاخراجات والمفروض ان المستثنى صالح للعود الى الاخيرة والى
الجميع فيصح ان يكون وضع المستثنى ايض عاما سواء كان الموضوع له ايض عاما كالمشتقات والنكرات او كان الموضوع
خاصا كما لو كان من قبيل المبهمات ولا بد ان يكون مراده مثل الموصولات او بان يكون مشتركا معنيين يصلح من جهة احدهما للرجوع
الى الجميع ومن جهة الاخر للاخيرة فقط مثل اكرم بني تميم واخلع بني اسد الا فارسا اذا فرض كون شخص من بني اسد مسمى بفارس







وهو في جرد الفارس بحمله الى كل منهم فلفظ فارس مشترك بينه وبين الراكب للفرس فيمكن ان يكون الصالحية للجميع في ذكره بل يخلع عامل
للاوضاع والاحوال فهذه هي الصالحية للجميع في الاعلام المشتركة ايض وفي اسماء الاشارة ايض اذا فرض اتحاد المستثنى بحسب الخلاف للجمل كما لو
استثنى بني تميم واخلع من الاسد ايض الا هذا ثم ايض ذلك اذا اختلف المستثنى منه في الحكم وايض فلو كان المستثنى مشتركا على التخيير
كله يرجع الكلام من محل النزاع اذ محل النزاع ما لو كان المستثنى صالحا لان يخصص كل واحد من العمومات السابقة كالحافظين اولياء الاقرباء
الاخيرة بالنسبة الى هذا المخصص الذي يصلح للرجوع الى الجميع وهو من باب الحقيقة والمجاز فهو قد يصير لا يمكن الحكم بالعود الا بالاخيرة الا احتمال الارادة
المعنى المختص بالاخيرة وهو المعنى العلمي وهو لا يصلح للرجوع الى غيرها سيما اذا لم يكن هذا الشخص لكليا وبعد تعيين ارادة الراكب
بالقرينة والرجوع الى الجميع فيه فيغنيه عن اعتبار الاخر الذي الصالحية كما لا يخفى فانما يدخله المجاز في معنى احتمال الارادة المعنى
الكلي لا يصح من باب الخصوص لما لو وضع العام وان فرضت المثال مثل اكرم بني تميم واخلع بني اسد بعد ما الا الذين يجيء فيرض وجوب من يسمى
بزيد والحرف فكل من القبائل ويسمى بزيد من في بني اسد فهو وان كان اقرب من المثال السابق لكنه ايض خارج عن المبحث فانه يعم الارادة
كل واحد من العمومات على الاجتماع لا على البدل ولان القطع انهم ارادوا صلاحية المخصص بالفعل الكل واحد لا صلاحية لفظ لان يراد
منه بيان الحكم للاخيرة بحيث لا يجوز استعماله في الاخيرة فالاولى بالمرجع ان يق لفظ المخصص صالح لان يراد منه ما يختص بالاخيرة
ولا يمكن ارادته في غيرها وصالح لان يراد منه ما يختص بالجميع ولا يمكن ارادة الاخيرة فقط منه الا ما هو المذكور في المسئلة العقم في محل
محل النزاع من صلاحية مفهوم المخصص لكل واحد من العمومات كما هو الظاهر كلما تهم والعجب انه فرض حصول الاشتراك في هذه الصورة فقط
وعرفت على من قال بالاشتراك الذي قال وقد اتضح هذا بطلان القول بالاشتراك مطلقا فانه لا تعدد في وضع المفرد غالبا كما عرفت ولا دليل
على كون الهيئة التركيبية موضوعة وضعا متعددا للكل من الامرين وفيه ان القائل بالاشتراك يقول ان الاستثناء المتعقب للجمل
مشترك بين الامرين بمعنى انه لا يعلم انه اريد بمثل ذلك الاستثناء الذي يصلح لكل من الامرين الاخراج عن الاخيرة او الاخراج عن الكل
لا بمعنى انه لا نعلم ابتداء انه اريد بالمستثنى ما يصلح ان يخرج عن الكل او ما لا يصلح الا للاخيرة وبينهما بون بعيد وبالجملة هو وان ادعى
بالعرف التعقيب التدريجي وتمسك بها سبيل التحقيق لكنه قد اختلط عليه الشأن بعض الاختلاط ولم يفسر امره الى الاتقان فالاولى طرح ما ذكره والتمسك بما هو
القاعد الله وفي التراث والتحقيق مندفعا انه لا اشكال ولا خلاف في انه لم يوضع ادوات الاستثناء الا اخراج شيء خاص من متعدد خاص
بل الظاهر انها وضعت بوضع عام لكل واحد من الافراد فوضع كلها حرف لكثيرة وسوى الا الافعال فوضعها ايض حرفي لان الاخراج انما
هو باعتبار النسبة وهو معنى حرفي والاسماء ايض وان كان لها وضع مستقل لكنه لا ينافي ان يراد منها في باب الاستثناء المعنى الحرفي والمستقل
فيه ليس الا خصوصيات الاخراج وكون خصوصية الاخراج جزئيا حقيقيا لا ينافي كون المخرج امرا كليا كما لا يخفى والحاصل ان المعيار في
الكلام هو عموم الوضع فلم يتصور الواضع حين وضع تلك الادوات خصوصيات اخراج خاص بل تصور معنى الاخراج ووضع تلك الالفاظ
لكل واحد من جزئيات الاخراج ثم انه لم يثبت طريان وضع جديد للهيئة التركيبية الحاصلة مع اجتماع الجمل مع الاستثناء والاصل عدمه
عوده الى الاخيرة حقيقة لا بمعنى انه حقيقة في الرجوع الى الاخيرة فقط بل بمعنى ان رجوعه الى الاخيرة معنى حقيقي فلم يثبت استعمال
ولا اجازة مصنف وغيره وبيان ما ذكرناه يتوقف على امور الاول ان وضع الحقايق والمجازات وحداني كما حققناه وبيناه في مسئلة استعمال
اللفظ المشترك في معنييه وبعض التامل فيه يظهر ان وضع الادوات وكذا وضع المستثنى لا بد ان يكون وحدانيا فلا يجوز ارادة اخراجين
من الادوات ولا ارادة فردين من المستثنى والثاني ان محل النزاع هو جواز كون كل واحد من الجمل موردا للاخراج على البدل لا كون المجموع
موردا كما يفهم من تعبير البعض بالعود الى الكل والثالث في ارادة كل واحد لا ارادة الجميع فبو بيد المثال الذي ذكره السيد بقوله اكرم
غلاني واكرم اصدقائي الا واحدا فان اخراج الواحد عن كليهما مح اذ لفظ الواحد موضوعة لفرد ما ويجزم الخاطب باختياره اي

[illegible]







[illegible]

القياسية مثل الكثرة المثبتة والجمع المنكر ونحوهما مما يرجع الى العموم في بعض المقامات كما بيناه في محله وصون الكلام الحكيم عن اللغو يرجح
انه ايضا تابع لحصول الفائدة فاذا حصل الفائدة بالافراد الشايعة او اقل مراتب الجمع فلا ضرورة الى الحمل على الجميع وقد يتوهم على القول
بالاشتراك ان الظاهر العود الى الجميع فلا يتوقف على القرينة نظرا الى غلبته في الوقوع وهو مع ما فيه من منع الغلبة غير واضح المأخذ
اشرنا في تحقيق معنى التبادر ان الظهور الحاصل من الغلبة لا يكون في الترجيح فانا اذا سلمنا ذلك ربما حصل التوقف في ترجيح المجاز الراجح المشهور
على الحقيقة النادرة ولكن اغلبية استعمال بعض معاني المشترك لا يوجب ترجيح ارادته وان بادر الذهن الى انفهامه عند الاطلاق
لم نقف على قائل به والسر في ملاحظة الغلبة في جانب المجاز ورجحه على الحقيقة او التوقف في ترجيحه هو احتمال حصول النقل وهجر الحقيقة
وهو منتف فيما نحن فيه اذ كثرة استعمال لفظ العين مثلا في النابعة والباصرة لا يوجب ضعفا في دلالتها على الذهب وكونه من معانيها
الحقيقية والاستعمال في المعنيين الاولين لم يحصل من جهة مناسبة في المعنى الثالث لهما وعلاقة كما كان ذلك في المجاز المشهور فافهم
ذلك احتج الحنفية بوجوه منها ان الاستثناء خلاف الاصل لاشتماله على مخالفة الحكم الاول وانما لدليل يقتضي عدمه تركنا العمل
في الجملة الواحدة لدفع محذور الهذرية فيبقى الدليل باقيا في الجمل سالما عن المعارض وانما خصصنا الاخيرة لكونها اقرب ولا قائل
بالعود الى غير الاخيرة خاصة واعترض عليه بانه ان كان المراد بمخالفة الاستثناء للاصل انه موجب للتجوز في لفظ العام فهو مسلم
سيما على مذهب الجمهور لكن تعليله بمخالفة الحكم الاول فاسد اذ لا مخالفة فيه للحكم الاول على ما بينا في الدلالة وجوه تقرير الجملة الاستثنائية
كما مر سابقا وايضا تعليل ترك العمل في الجملة الواحدة بلزوم محذور الهذرية غلط لكونه لانتفاء الواضع وحصر الترجيحات على جواز الرجوع
عن اصالة الحقيقة الى المجاز عند قيام القرينة مع ان تخصيص الجملة الاخيرة مقطوع به لا حاجة فيه الى التمسك بدفع الهذرية
لانه لو صلح بمجرده سببا للخروج عن الاصل لجاز في المتصلة التي ليس كذلك ايضا وان كان المراد ان ظاهر المتكلم بالعام ارادة العموم والظهور
اقرار والاستثناء مستلزم لانكار بعضه ولا يسمع الانكار بعد الاقرار فالاستثناء مخالف للاصل بمعنى هذه القاعدة او ان ارادة
العموم بعدما بينا من الظهور مستصحب والاستثناء مزيل له فهو مخالف للاستصحاب ففيه ان للمتكلم مادام متشاغلا بالكلام ان يلحق به
ما شاء من اللواحق فلا يجوز للسامع ان يحكم بارادة العموم حتى يتم الكلام ولو كان مجرد صدور اللفظ مقتضيا للحمل على الحقيقة لكان التصريح
بخلافه قبل فوات وقته منافيا له ووجب رده ويمشي في ذلك الى الاخيرة ولا ينفع في ذلك دفع محذور الهذرية لما مر فلم يقع النزاع لم يحكم
السامع بالحكم بارادة الحقيقة ابقاء لمجال الاحتمال لكن لما كان تعلقه بالاخيرة متحققا للزوم على كلا التقديرين فنحكم به ونتمسك
في انتفاء التعلق بالباقي بالاصل وليس هذا من القول بالاختصاص بالاخيرة في شيء اولا ويمكن تصحيح الاستدلال على كلا التقريرين في الجملة
اما الاول فنقول في تقريره ان المراد ان الجملة الاستثنائية لما كان ظاهرها التناقض فاوجب خروج الكلام عن ظاهره بالحمل على التجوزات
المتقدمة فحاصل الغرض من التعليل ان الداعي الى التجوز هو مخالفة الاستثناء الحكم الاول ظاهرا كما مر جوابه فحاصل لا المخالفة
النفس الامرية فمنع المخالفة النفس الامرية بعد القول بالتجوز الناشئ عن توهم المخالفة وحصول المخالفة الظاهرية غريب وابطال العلة
بمثل هذا الاعتراض عجيب فعلى هذا فيمكن تعميم العلة ايضا بان يقال الاستثناء خلاف الاصل بمعنى موجب خلاف الظاهر لانه بظاهره مخالف
للحكم الاول فيلزم فيه ارتكاب خلاف الظاهر سواء كان ذلك هو التجوز في لفظ العام او احد الامرين الآخرين ولا ريب في كونها خلاف
الظاهر ان المستدل لا ينكر ثبوت الرخصة من الواضع في الاستثناء وضعا للاخراج عن المتعدد وانه يصير قرينة للمجاز لكن العدد
المسلم الثابت هو ما تعلق بمتعدد خاص واما كونه استثناء محتملا للمتعدد ولم يعلم متعلقه فلم يظهر من الواضع الرخصة في تعلقه
بانها لكونه وقوعه في كلام الحكيم لابد ان يكون لغوا بصيرا من باب المجمل والعقل الحاكم بنفي اللغو عن كلام الحكيم يحكم برجوعه الى واحد من
المتعدد لا ازيد منها لان مقتضى الاصل عدم التعلق بالكل ودفع الهذرية يحصل بالارجاع الى الواحد ثم تعيين ذلك البعض







يحتاج الى دليل فيتمسك فيه بالاولوية وبالقطعية وبالاجماع ونحو ذلك فالتمسك برفع الهذرية ليس لاجل تصحيح اصل التعليق في الاستثناء
فانه لا ريب انه من جهة الواضع وكذا تخصيص الاخيرة ايضا ليس من جهة دفع الهذرية لو تعين ايضا بل انما هو من جهة الاولوية ونحوها
مقامات ثلاثة اعتبرها المستدل وتغفل عنها المعترض اما العلاوة التي ذكرها المعترض اخيرا ففيه انه بعد سماع الاستثناء المنفصل عن
النطق انما هو لعدم ثبوت الرخصة من الواضع في اصل تعليق الاستثناء في مثله فاصل ترتيب الكلام فيه غلط مخالف لضوابط الوضع بخلاف
ما نحن فيه فان استعماله بعد العمومات المتعددة صحيح وارد في كلام الفصحاء لكنه لجهة الاجمال فيشاكل المجملات فلا بد لرفع القبح عن كلام
الحكيم ودفع لزوم تأخير البيان عن وقت الحاجة من الارجاع الى احد العمومات والتمسك في تعيينه عن اكثر منه بالاصل والاكتفاء بالاخيرة
اعمالا للدليلين واما التقرير الثاني فمقتضاه ان توهم التناقض وظهور المخالفة للحكم الاول في الاستثناء صار سببا للعدول
القاعدة وهو انه لا يسمع الانكار بعد الاقرار فلما كان ظاهر الجملة الاستثنائية سماع الانكار بعد الاقرار ومثله مخالفا للاصل
تعلقنا عنه في جملة واحدة لدفع الهذرية الى اخر ما ذكرنا في التقرير الاول وتحريره والفرق بين التقريرين مع ان مقتضاهما واحد
فهم العموم ايضا من اجل كون اللفظ حقيقة فيه ان هذه القاعدة غير مختصة بالحقيقة وان اتفق هنا اتحادهما فقد يحصل
الاقرار والاعتراف بلفظ مجازي فمخالفة الاعتراف حينئذ مخالفة للقاعدة سواء دل على الاعتراف باصالة الحقيقة
او غيره كما ان المخالفة بحسب الحقيقة والمجاز ايضا قد يكون بالتخصيص وقد يكون بغيره فاختلف التقريران مفهوما وان اتحد مصداقهما
فيما نحن فيه فالعام الذي له لفظ حقيقي واما ما يأتي في مخالفة الاستصحاب فهو غلط فاحش لا يمكن تطبيقه الا على الاستثناء البائن
وهو خارج عن المتنازع كما لا يخفى لا يعني استصحاب ظهور الارادة ايضا كما لا يخفى واما ما ذكره المعترض في دفع هذا التقرير فالمنع ظهور الارادة
وان التخيير بما افاده احتمال ذكر المنافي لا يخرج الحقيقة عن الظهور في معناها الحقيقي ينادي بخلافه اصلهم المشهور الاستثناء وعلاج ظهور
فلا ريب ان انتفاء احتمال التجوز لا يحصل بعد انتهاء الكلام ايضا لاحتمال المخصص المنفصل فوجود الاحتمال ما دام الكلام لم ينقطع غير
مضر بظهور الكلام على الحقيقة مع انه لا يجتمع انكار ظهور الارادة في هذا التقرير مع قبول ان التجوز خلاف اصل الحقيقة في التقرير الاول
لان معنى ظهور الاصل في اللفظ الحقيقة ان اللفظ الذي موضوع لمعنى واستعمل في شيء لم يظهر السامع لا بد ان يحمل على معناه الحقيقي
ما لم يجئ قرينة على خلافه ومقتضى ما ذكرنا في مقدمات المباحث السابقة من ان المقصود في الوضع هو غرض التركيب لا نفي ما نقول هنا الا
التركيب يتم بقول القائل اكرم العلماء ولا ينتظر في فهم معناه التركيبي لمجيء جمل متعددة بعده ومجيء استثناء عقيب الكل فقد تم الكلام النحوي
وان لم يتم الكلام الاصطلاحي بعد والمعيار في صحة الفهم هو الاول وان كان للمتكلم رخصة في جعل اللواحق مربوطة بالسوابق وذلك لا
يوجب عدم ظهور الحقيقة في معناها ولا نقول ان مجرد صدور اللفظ يوجب الجزم بارادة الحقيقة حتى ينافي التصريح بخلافه بل نقول ان ظاهره ارادة
الحقيقة فنحكم به حكما ظنيا لا قطعيا واذا جاء المنافي في تتمة الكلام فينكشف عن بطلان الظن ويتجدد للنفس ظن يتجدد به بارادة المعنى المجازي
ولا غائلة فيه اصلا واما قوله فاذا لم يقع النزاع لم يحكم فهو مناف لما تقدم من المعترض سابقا ايضا انه لا يحكم بالحقيقة حتى
يتحقق الفراغ وينتفي احتمال غيره ولا ريب انه بعد الفراغ عن ذكر الجمل والشروع في ذكر الاستثناء لا ينتفي احتمال التخصيص كما هو المفروض فما
معنى ابقاء غير الاخيرة على عمومه تمسكا بالاصل وما معنى الاصل هنا بعد عروض بطلان ارادة الاستصحاب منه وكذا القاعدة على مذاق
المعترض فلم يبق الا الظاهر اعني اصل الحقيقة اذ ليس كل عموم موافقا لاصل البراءة حتى يبقى انه هو المراد والتحقيق في الجواب ان هذا الدليل
لا يدل على مدعاهم بل هو موافق لما اخترنا من الاشتراك المعنوي ان ما ذكره المستدل قرينة لتعيين احد افراده وان هذا ليس
كونه حقيقة مخصوصة في الاخراج عن الاخيرة فهذا دليل لما اخترناه في المسألة بلا قصور ولا غائلة ومنها انه لو رجع الى الجميع لرجع في قوله تعالى
والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا

مع انه لا يسقط الجلد بالتوبة اتفاقا وخلاف الشعبي لا يعبأ به وفيه ان مطلق الاستعمال لا يدل على الحقيقة فلا ينافي ذلك كونه حقيقة في الرجوع الى
الجميع الخروج من مقتضاه في الجلد لدليل خارجي هو الاجماع وانه حق الناس فلا يسقط بالتوبة مع انه لا يدل على الاختصاص بالاخيرة لعدم قبول الشهادة
بعد التوبة الآن بمنع المسلك ومنها ان الجملة الثانية بمنزلة السكوت فكما لا يرجع المخصص بعد السكوت والانفصال عن النطق الى ما تقدم
فكذا ما في حكمه وجوابه المنع ودعوى انه لم ينتقل من الجملة الاولى الا بعد استيفاء الغرض منها اول الكلام فمنها انه لو رجع الى الجميع فان اضمر مع كل
منها استثناء لزم خلاف الاصل والا فيكون العامل في المستثنى اكثر من واحد لا يجوز تعدد العامل على معمول واحد في اعراب واحد لنص سيبويه
عليه لئلا يجتمع المؤثران المستقلان على اثر واحد واجيب باختيار الشق الثاني ومنع كون العامل في المستثنى هو العامل في المستثنى منه
كما هو مذهب جماعة من النحاة لقيام معنى الاستثناء بالا والعامل هو ما يقوم به المعنى المقتضي للاعراب ولكونها نائبة عن استثنى كحرف النداء عن ادعو
لكن نمنع امتناع اجتماع العاملين على معمول واحد لا لحجية نص سيبويه لاحتمال ان يكون ذلك من اجتهاده لا من نقله كما ان رواية الثقة حجة على غيره
لا اجتهاده ولا بد مع انه معارض بما نقل عنه من تجويزه نحو قام زيد وذهب عمرو الظريفان مع انه قائل بان العامل في الصفة هو العامل في الموصوف
ونص الكسائي على الجواز وكذا يجوز الفراء تشريك العاملين في العمل اذا كان مقتضاهما واحدا ومما يؤيد الجواز شمول حامض لعدم جواز
اخلائهما من الضمير ولا تخصيص احدهما به فتعين ان يكون فيهما ضمير واحد وحينئذ اشكال لاحتمال ان يتم هما كالكلمة وهو مع احتمال ان يكون
حامض صفة لحلو لا خبر بعد خبر واما حكاية عدم اجتماع المؤثرين المستقلين فغير ضار لا يجوز في العلل الاعرابية كالعلل الشرعية معرفات لا
للعلل حقيقية ولا ريب في جواز اجتماع المعرفات اقول لا يرد عليه مضافا الى ما ذكر النقض بصورة التجوز فلو استعمل الهيئة المذكورة في الاخراج
عن الجميع فيكون مجازا على راى المستدل فلم ينقل هذا القول ببطلان استعمال التجوز عليهم ولا يمكنهم دفع ذلك بالتزام الاضمار مع كل منها
لوجهه انه نفس التجوز الذي ذهب اليه فان المراد بالتجوز البحوث عنه هو استعمال لفظ وضع لاخراج شيء من عام واحد في الاخراج من عموم
متعددة على التبادل هو لا يستلزم الاضمار مع كل واحد فالاضمار خلاف اصل الموجب للتجوز عنه على القول بالمجاز ثم انه يتجه التجوز دون
العلاقة في هذا المقام دونه خرط القتاد ولا يصح جعله من باب استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل اذ الاخراج عن الاخيرة ليس جزءا للاخراج
عن كل واحد كالمخفي واما التجوز بارادة الجميع من حيث المجموع فهو خارج عن المتنازع مع ان هذه العلاقة شرطها وهو مفقود ولا العكس لتقريب ان يقع
انه موضوع للاخراج المخصوص هو الاخراج عن الاخيرة فاستعمل في الاخراج المطلق الشامل للاخراج عن الاخيرة والاخراج عن غيرها فان جزء الموضوع
له هو مطلق الاخراج الى الماهية الجنسية ولا ريب انه لم يستعمل فيه بل استعمل في فرد خاص اخر منه وهو الاخراج عن كل واحد هذا النحو من ما
الملاق المشفر على شفة الانسان اذ الشفة ماهية مشتركة بينهما وبين غيرهما ايضا من شفة الحيوانات ومع ذلك هذا النوع من العلاقة يصح
في كل شفة بلا مانع فيه لعدم جواز استعماله في كل اخراج نعم لو فرض الكلي الذي هو جزء الاخراج عن الاخيرة ومعنى القدر المشترك بينه وبين الاخراج
عن الجميع لتم ما ذكر وليس فليس ما ذكرنا ايضا مما يوهن هذا القول ويضعفه هذا كله مع انه لو تم هذا الاشكال لما يفرها احد ثاني المسئلة اصلا
فانا لا نقول بجواز رجوعه الى الكل ولعله لا حقيقة ولا مجازا ومنها ان الاستثناء من الاستثناء يرجع الى ما يليه دون ما تقدم اتفاقا فكذا في غيره قال الفاضل
فرضت على الثلثة الا واحدا كان الواحد المستثنى راجعا الى الجملة التي يليه دون ما تقدمها فكذا في غيره دفعا للاشتراك فيه اولى الكلام
في الجمل المتعاطفة للغير سلمنا لكن الاتفاق فارق سلمنا لكن المانع في المقيس عليه موجود من جهة لزوم اللغوية لو عاد الى غير الاخيرة لانه
لو رجع مع الرجوع الى الاستثناء الاول الى المستثنى منه ايضا لزم ان يخرج من المستثنى منه مثل ما ادخل فيه فيبقى الاستثناء الاخير لغوا
كما لو قيل له على عشرة الا ثلثة الا واحدا فان الكلام بعد استثناء الثلثة اعتراف بالسبعة واذا اخرج من الثلثة واحد بالاستثناء الثاني رجع
الاعتراف الى الثمانية ثم اذا رجعنا الى العشرة ثانيا فيخرج من العشرة ايضا واحد فيصير اعترافا بالسبعة وهو المستفاد من الاستثناء الاول
فيبقى الاستثناء الثاني لغوا وحجة القول بالتوقف هو تصادم الادلة وعدم ظهور شيء مرجح للاصل الا قاعدة ثم انك اذا احطت خبرا

بما ذكرنا تقدر







بما ذكرنا تقدر على استخراج الادلة على حكم ساير المخصصات ان الكلام فيها واحد فلا حاجة الى الاعادة **قانون** اذا تعقب العام ضمير يرجع الى بعض ما
يتناوله فقيل انه يخصصه وقيل لا وقيل بالوقف وذلك مثل قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء الى ان قال وبعولتهن احق بردهن فان الضمير
في قوله بردهن يرجع بعولتهن للرجعيات فعلى الاول يخص التربص بهن وعلى الثاني يعم البائنات وعلى الثالث يتوقف احتج المثبتون بان تخصيص الضمير
مع بقاء عموم ما هو له يقتضي مخالفة الضمير للمرجوع اليه فلا بد من تخصيص العلم لئلا يلزم الاستخدام فانه وان كان واقعا في الكلام لكنه مجاز واحتج النافون
بان اللفظ عام فيجب اجراؤه على عمومه ما لم يدل دليل على تخصيصه ومجرد اختصاص الضمير العايد في الظاهر اليه لا يصلح لذلك لان كلا منهما لفظ مستقل فلا يلزم
خروج احدهما عن ظاهره خروج الاخر واحتج المتوقفون بتعارض المجازين وتساقطهما وعدم المرجح وفيه يتفرع في ترجيح الاول بان علم التخصيص مستلزم
للاضمار لان المراد من قوله وبعولتهن بعولة بعضهن والتخصيص اولى من الاضمار وتنظر عنه بان الضمير كناية عن البعض فلا اضمار فالامر دائر بين
التخصيص والمجاز التخصيص والاضمار لا يرجح التخصيص على المجاز وقد يقال ان ذلك تردد بين التخصيصين ولا وجه لترجيح احدهما على الاخر وفيه ما فيه اذ المراد
التجوز الحاصل من صرف الضمير عن ظاهره ومقتضاه وهو المطابقة للمرجع وهو لا يستلزم كونه من باب التخصيص وان اتفق تحققه في ضمنه في بعض الاحيان ان العموم
غير مسلم في الضمير فان وضع الجمع لا غيرها فالاولى التمسك بترجيح التخصيص على مطلق المجاز وقد يرجح الثاني بانه يستلزم مجازا واحدا في الضمير بخلاف الاول
فان مجازية العام يستلزم مجازية الضمير ايضا فيتعدد المجاز وقد يجاب عن ذلك بانه مبني على كون وضع الضمير لما كان المرجع ظاهرا فيه حقيقة لكن
الحق انه حقيقة فيما كان هو مرادا من المرجع وان كان معنى مجازيا وفيه ان الضمير وان كان حقيقة في المراد لكن ظاهر اللفظ كاشف عن المراد فهو المعيار فالمعتبر
ظاهر اللفظ اذا عرفت هذا فالاظهر عندي هو القول الاوسط وبيانه يتوقف على ذكر فائدة بين الاولى ان في معنى كون الاصل في الضمير المطابقة
للمرجع وكون وضع الضمير في الاصل لما هو ظاهر فيه حقيقة او المراد منه ذلك ان وضع الضماير قد عرفت انه من قبيل الوضع العام والموضوع
له فيها كل واحد من خصوصيات الافراد لكن بوضع واحد اجمالي بملاحظة مفهوم المشترك كما اشرنا اليه في اول الكتاب فلفظ ضمير المفرد المذكر الغائب مثلا
اذا استعمل في كل واحد من افراد المفرد المذكر الغائب يكون حقيقة وكذا اسم الاشارة مثل هذا لكنها يحتاج في افادة المعنى الى القرينة نظير استعمال النكرة
في المفرد المعين عند المتكلم الغير المعين عند المخاطب فلا دخل لحقيقة المرجع ومجازه في وضع الضمير بهذا المعنى نعم لما كان المعتبر في وضع الضمير الغائب
مثلا معهودية المرجع بين المتكلم والمخاطب ولو بمقتضى الحال او المقام فلا بد ان يستعمل ضمير الغائب في المفرد المذكر الغائب المعهود العهد الذي كان باللفظ
الذي اريد به المعنى الحقيقي او كان بغير اللفظ كمقتضى المقام او بلفظ مجازي عرف بالقرينة فلا اشكال في تحقق الوضع الاصلي في وروده على مقتضاه
وأما اذا كان المرجع لفظا له حقيقة واريد به المعنى المجازي فلما كان مقتضى اصالة الحقيقة حمل اللفظ على معناه الحقيقي فيقتضي ذلك الاصل
المراد من ذلك اللفظ هو ما كان ظاهرا فيه ويحصل العهد بينهما بذلك الظاهر فاذا دل القرينة على ارادة خلاف الظاهر منه بعد ذكر الضمير فيكشف عن عدم
معهودية المرجع وذلك يستلزم استعمال الضمير في غير ما وضع له فهذا هو معنى مجازية الضمير اللازمة على تقدير تخصيص العام وبما ذكرنا تقدر
فهم المجازية في ساير انواع الاستخدام الذي يحصل بغير ارادة بعض افراد الموضوع له من ساير العلايق والحاصل ان مقتضى وضع الضمير الغائب
رجوعه الى متقدم معهود مفهوم بينهما بالدلالة الحقيقية او الحاصلة بالقرينة واذا ظهر بعد ذكر الضمير خلاف مقتضى العهد الذي تنظر كونه مجازا
الثانية انك قد عرفت سابقا ان التشاغل بالكلام مع احتمال عروض ما يخرجه عن الظاهر من اللواحق مبقاء بمجال لحاق اللواحق لا يخرج اللفظ
عن الظهور في معناه الحقيقي حتى يأتي ما يحقق كونه مخصصا وما ينقدح من ذلك هنا في عدم جواز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص يقتضي ذلك التوقف
عن الحكم بارادة الحقيقة من العام حتى يتم الكلام فلا يحكم بالظهور في معناه الحقيقي الا مع انتفاء احتمال ارادة المجاز فيه ان البحث عن وجود المخصص
وعدمه غير البحث عن كون ذلك الشيء مخصصا ام لا والذي يقتضيه تلك القاعدة هو الاول ولما الثاني فايضا فاصالة الحقيقة يقتضي الحكم بظهورها
في المعنى الحقيقي وعلية التخصيص يقتضي الحكم بعدمه فهو لا يحتمي حتى يتحقق وبعد التفحص والتأمل في ان ذلك الذي وقع في الكلام من اللواحق هل يقتضي
التخصيص ام لا فاذا لم يحصل الظن بالتخصيص فيحكم باصل الحقيقة وبالجملة الذي يضر باصل الحقيقة هو ظن التخصيص ولا يدفع اعمال اصل الحقيقة الظن

بعدم المخصص بل بعلم الظن كاف هنا مع انا لو فرضنا التفحص عن الخارج وثبت تخصيص ما له من جهة اخرى فلا وجه للتوقف بعده لما كما اشرنا
في القانون السابق وكذا لو حصل الظن بالعلم من الخارج وبقي الاشكال في كون اللاحق في الكلام مخصصا وبالجملة فرق بين توقيف العام
عن العمل حتى يحصل الظن بعدم المخصص الواقعي وبين توقيفه عن العمل حتى يحصل الظن بعدم كون ما يحتمل كونه مخصصا من اللواحق في الكلام او غيرها
مخصصا والكلام انما هو في الثاني اذا تمهد هذا فنقول في توضيح جميع المقامات المذكورة فيما نحن فيه انه اذا ابتدأ في الكلام بذكر العام
لفظ المطلقات فنقول ان ظاهرها العموم واذا قيل يتربصن بانفسهن ثلثة قروء فنقول ان المراد منها غير المدخول بها وغير اليائسة
على الاقوى فيبقى العام ظاهرا في الباقي ان المراد باصل العموم اعم من الحقيقة الاولية او الظهور الحاصل في الباقي وان قلنا بمجازيته في الباقي ايضا
في المطلقات ايضا ظاهرة في ذوات الاقراء لو مطلقا فاذا قيل وبعولتهن احق بردهن علمنا ان الحكم بالرد مختص بالرجعيات لكن لم يظهر من
ذلك ان المرجع الاصل كان هو الرجعيات او الاعم فاصل العموم بحاله لان كان المراد به تمام الباقي لا نفس المدلول فلا دليل على تخصيص العدة
بالرجعيات وعدم ثبوت الاجماع كاف ولا يجب ثبوت العدم فظهر انه لما احتمل كونه بخلاف الضمير مخصصا للمرجع لا يضر لظهور المرجع في العموم مع
انه يمكن القلب بان قاعدة لزوم مطابقة الضمير للمرجع ايضا عام ويمكن ان يكون مخصصا بما سبقه ظاهرا فحمله على مقتضى قاعدة المطابقة
هنا مع ان اللفظ اصل والضمير تابع والدلالة الاصلية اقوى من الدلالة التبعية والقرينة الاضعف اسهل **قانون** لا خلاف في ان اللفظ
الوارد بعد سؤال او عند وقوع حادثة يتبع السؤال وتلك الحادثة في العموم والخصوص اذا كان اللفظ غير مستقل بنفسه بمعنى انه يحتاج الى
انضمام السؤال اليه في الدلالة على معناه اما لذاته او باعتبار الوضع كقوله ع وقد سئل عن بيع الرطب بالتمر اينقص اذا جف فقيل نعم
فقال فلا اذن او بحسب العرف في مثل قولك لا اكلت في جواب من قال كل عندي فان اهل العرف يفهمون تقييد الجواب يعني لا اكلت عندك
وكذا لو كان مستقلا مساويا للسؤال في العموم والخصوص مثل ما لو قيل ما على المجامع في نهار رمضان فيقول على المجامع في نهار رمضان الكفارة او اخص
من السؤال العام كالتنبيه على حكم الباقي على سبيل التنبيه مع كون السامع من اهل الاجتهاد ووسعة الوقت لذلك لئلا يفوت الغرض او كان
يمكن فيه جواب السؤال عن الزكوة في الخيل فذكر الخيل ذكوة او ليس في اناثه ذكوة فان الاناث لما كانت محل التوهم فاثباتها في الذكور يثبت في
الاناث بطريق اولى ومن نفيها في الاناث ينفي عن الذكور كذلك ولو كان اعم منه في غير محل السؤال مثل قوله ع وقد سئل عن ماء البحر هو الطهور
ماؤه الحل ميتته فان السؤال عن الماء والجواب عن الماء وعن الميتة فيتبع عموم الجواب المقابل ايضا لعدم مانع من ذلك اما لو كان اللفظ اعم
منه في محل السؤال مثل قوله ع وقد سئل عن بئر بضاعة خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء الا ما غير لونه او طعمه او ريحه وقوله ع لما مر بشاة
ميمونة على ما رواه العامة ايما اهاب دبغ فقد طهر فاختلفوا فيه والحق كما هو مختار المحققين ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المحل وبعبارة اخرى السؤال
لا يخصص الجواب وقيل ان السؤال مخصص للجواب لنا ان المقتضي وهو اللفظ الموضوع للعموم موجود والمانع مفقود وما يتصور مانعا ليس بمانع
ولعمل العلماء والصحابة والتابعين على العمومات الواردة على اسباب خاصة بحيث يظهر منهم الاجماع على ذلك كما لا يخفى ذلك على من تتبع الاثار و
الاخبار احتجوا بانه لو كان عاما في السبب وغيره لفاتت المطابقة بين الجواب والسؤال وبان المطابقة انما تحصل بافادة مقتضى السؤال و
الزيادة لا تمنع للنفع ما فيه من كثرة الافادة وبانه لو كان يعم غير السبب لجاز تخصيص السبب والخارج بالاجتهاد كما يجوز في غيره والتالي
باطل فالمقدم مثله وفيه ان عدم جواز اخراج السبب انما هو لاجل انه بمنزلة النص عليه المقطوع به وبانه لو لم يختص بالسبب لما كان لنقل
السبب فائدة مع انهم بالغوا في ضبطه ونقله وفيه منع لانه لم ينحصر الفائدة في ذلك الا لاجل الاختصاص به وفيه ان الفوائد كثيرة منها معرفة شان نزول
الحكم ومنها معرفة كون هذا الفرد بمنزلة المقطوع به لئلا يخرج بالاجتهاد ومنها معرفة السير والقصص وغير ذلك من الفوائد وبان من
من حلف والله لا تغديت بعد قول القائل له تغد عندي لا يحنث بكل تغد بل انما يحنث بالتغدي عنده فقط فلو لم يكن السبب مخصصا
لحصل الحنث بكل تغد وهو باطل بالاتفاق وفيه ان العرف دل على هذا التخصيص كما اشرنا اليه سابقا **قانون** اختلفوا في جواز تخصيص العام





بمفهوم المخالفة بعد اتفاقهم على جوازه في مفهوم الموافقة والاكثر على الجواز بحجة الاكثر انه دليل شرعي عارض مثله وفي العمل به جمع بين
الدليلين فيجب واحتج الخصم بان الخاص انما يقدم على العام لكون دلالته على ما تحته اقوى من دلالة العام على ذلك والمفهوم اضعف دلالة من
المنطوق فلا يجوز حمله عليه وقد اجيب عنه مرة بان الجمع بين الدليلين اولى من ابطال احدهما وان كان اضعف واخرى بمنع كون العام اقوى بل
لا يقصر المفهوم الخاص غالبا عن العام المنطوق سيما مع شيوع تخصيص العمومات اقول في اوضاع المجيبين والجوابين مع ملاحظة ما قرروه في باب
التعادل والترجيح تشويش واضطراب وذلك لانهم ذكروا في باب التعادل ان الامارتين ان تساويتا من جميع الوجوه يوجب التخيير او التساقط والرجوع
الى الاصل او التوقف على الخلاف في الاراء وان ذلك انما هو بعد فقد المرجحات وعدم امكان الجمع بين الدليلين مع الامكان وان التخيير وغيره
من الاقوال انما هو بعد فرض عدم الامكان وممن صرح بكون ذلك اجماع العلماء الفاضل ابن ابي جمهور في عوالي اللآلي حيث قال بعد ذكر مقدمة
[illegible] الواردة في ذكر المرجحات ان كل حديثين ظاهرهما التعارض يجب عليك اولا البحث عن معناهما وكيفيات دلالات الفاظهما فان
امكنك التوفيق بينهما بالحمل على جهات التاويل والدلالات فاحرص عليه واجتهد في تحصيله فان العمل بالدليلين مهما امكن خير من ترك
احدهما وتعطيله باجماع العلماء فان لم تتمكن من ذلك او لم يظهر لك وجهه فارجع الى العمل بهذا الحديث انتهى فعلى هذا اذا تعارض
دليلان من الادلة مثل خبرين جامعين لشرائط القبول او ظاهرين او نحو ذلك فلا بد اولا من ملاحظة الجمع والعمل بهما اما بالتاويل او بالتخصيص
بالتقييد اذا كان بينهما عموم وخصوص من حيث الاطلاق والتقييد او بحمل احدهما على بعض الافراد وحمل الاخر على بعض اخر اذا كان بينهما تناقض
او نحو ذلك ومع العجز عن ذلك لمانع خارجي مثل الاتفاق في قضية شخصية او اجماع على عدمه فيرجع الى المرجحات ومع التساوي فالاقوال المذكورة
بالجمع مع عدم ملاحظة المرجحات تمسكا بكون رجحانا بين الدليلين ينافي تعليل تقديم الخاص على العام بكونه اقوى كما في حجة الخصم وكذا قول المجيب الاول
ونحوهما بالجمع بين الدليلين وان كان احدهما اضعف ينافي رجوعهم الى المرجحات واعتبار القوة والضعف في المقامات مثل تخصيص القران بخبر
الواحد وغيره من مقامات الجمع فانهم يعتبرون الترجيحات ايضا فالمناص عن هذا الاشكال وتحقيق المقام ومحصل ما ذكروه في قاعدة التعادل
والترجيح مع تحرير مني وتصحيح عليها اقتضاه الحال والمقام ان مرادهم في مقام لزوم الجمع مع الامكان من عدم الرجوع الى المرجحات الخارجية
انما هو بالنسبة الى الجمع والتوقف والاسقاط لا بالنسبة الى المرجحات الداخلية او ارجاع احدهما الى الاخر فان ارجاع احد الدليلين الى الاخر او
ارجاعهما الى ثالث يقتضي اخراج اللفظ عن الحقيقة الى المجاز اذ العمل بالمتنافيين معا بما هما على حقيقتهما مما لا يمكن بالضرورة فكما يمكن
اخراج العام عن حقيقة العموم يمكن اخراج الخاص عن حقيقة الخصوص ايضا فلا بد في توجيه التاويل الى احدهما دون الاخر من مرجح
فلا بد في عدم الرجوع الى المرجحات فيما امكن فيه الجمع من جهة القبول مطلقا والاسقاط مطلقا وجوب الرجوع اليها في ارجاع التاويل الى احدهما
دون الاخر ومرادهم من العمل بالدليلين العمل بهما على ما هو مقتضى مدلولهما اما بالحقيقة او بالمجاز الذي يصح في محاورات اهل اللسان وهو
ما وجد فيه العلاقة المصححة المقبولة عند اهل البيان والقرينة الصارفة عن الحقيقة والمعينة لذلك المعنى المجازي بان يكون
موجودة في اللفظ او مقارنة معها او كاشفة عن كون اللفظ مقترنا حين التكلم بقرينة تدل على هذا المعنى ولا يكفي في ذلك مجرد احتمال
اللفظ لذلك وكذا معنى ارجاع احدهما الى الاخر ابقاء احدهما على حقيقته وارجاع الاخر اليه كذلك ومعنى ارجاعهما الى ثالث اثبات القرينة
للتجوز في كليهما بحيث يحصل من التجوز فيهما معنى ثالث مثال الاول العام والخاص المطلقان فان العمل بالخاص يوجب العمل بالدليلين في الجملة
اما في الخاص فبحقيقته واما في العام فبمجازه المتعارف وهو التخصيص بمجرد وقوع العام والخاص المتنافيين الظاهر في كلام متكلم واحد او
متكلمين كانا في حكم واحد فهو قرينة على ارادة التخصيص سيما وفيه اشارات من كلام الشارع ايضا بان في كلامه عاما وخاصا ولا بد من معرفتهما
ومثال الثاني ارجاع ما فيه متنافيين الى متناسبين وذلك يحصل بين المتناقضين مثل ان يرد في الاخبار ان الام احق بحضانة الولد
الى سبع سنين وورد ايضا ان الاب احق بحضانته الى سبع سنين فالجمع بينهما بان المراد بالولد في الاول الانثى وفي الثاني الذكر على

ان تعادلا

وكانه لا خلاف بين العلماء في وجوب الجمع بين الدليلين

بالدليلين واخراج كليهما عن حقيقتهما بالتخصيص لكون الخاص هنا في الاخبار ... فيشكل الاعتماد وبهذا اتجه للاخراج اللفظ عن الحقيقة وحمله
تنزيلا على مجاز متعارف عند اهل اللسان لعدم القرينة عليه الا ان يجعل الشهرة بين الاصحاب قرينة على انهما لعلهما كانا محفوفين بقرينة
مفهمة لذلك واما الذي جعل غير القرينة من الاخبار فامر واضح مثل الاخبار الواردة في ان العاري يصلي قائما ويومي والاخبار الواردة
في انه يصلي قاعدا فالمشهور ان الاخبار الاولى محمولة على الامن من المطلع والثانية على العدم وبهذا التفصيل رواية صحيحة هي كالجمع
لكليهما وهي قرينة لذلك الحمل واما مطلق الحمل كيف اتفق كما يذهب اليه بعض من فرط في التاويل فلا دليل عليه مثل ان بعضهم راى خبرا
ورد بلفظ الامر واخر بلفظ النهي في ذلك بعينه فيجعل الامر بمعنى الاذن والنهي بمعنى مطلق المرجوحية ويثبت بذلك الكراهة وهو خارج
عن مدلول كليهما فاذا لم يكن قرينة على ذلك حالية او مقالية فلا يجوز ذلك بمجرد انه جمع بين الدليلين ولا يكون عملا بكلام الشارع لا
بحقيقته ولا بمجازه اما الحقيقة فظ واما المجاز فلان المجاز هو المعنى الذي افهمه القرينة وهو مسبوق بوجود القرينة والعلم بها ومجرد احتمال
وجود قرينة يوجب فهم المخاطبين المشافهين لكن لا يجوز الحكم بارادة ذلك ولا يورث الظن بارادة ذلك فهذا مما لا يمكن فيه الجمع والعمل
بالدليلين لا بمعنى التخيير بعينه الياس من الترجيح مع ان هذا ليس عملا بالدليل بل هو ذكر احتمال في معنى الدليل فالتخصيص في جواب حجة
الخصم مع كون المفهوم اضعف من العام المنطوق مط سيما مع غلبة تخصيص العمومات وشيوعه ومع التساوي فيحمل العام على الخاص لا
لمحض الجمع بين الدليلين حتى يرد انه لا دليل عليه كما بينا بل لان اجتماعهما مع تنافيهما قرينة لارادة ذلك في العرف سيما مع غلبة التخصيص
وشيوعه واما ما يقال من ترجيح الجزاف الظني باعتبار المواد فحيثما حصل في المفهوم ظن اقوى من العام فيخصص به والا فلا فهو
خروج من طريقة ارباب الفن ورجوع الى القرائن وحط نظر الاصولي هو ملاحظة العام خاليا عن القراين والا فمع الالتفات الى
المرجحات الخارجية فيصير ذلك في احتياج التاويل الى احد الدليلين دون الاخر مع بقائهما او ايهما مع التساوي في الامكان
او التخيير بينهما ايضا فنقول مع كون الخاص اقوى فلا اشكال في ترجيح الخاص وارجاع العام اليه واخراجه عن حقيقته واما مع كون العام
اقوى فلا يجوز اذا كان العام اقوى من جهة الاعتضاد او كان المفهوم اضعف من جهة خصوص المقام واما مع التساوي فالموجب للتخصيص هو
شيوع التخصيص وكونه خيرا من ساير المجازات لاجل ما ذكروه في تعارض الاحوال من ان العقلاء عنده لا يوجبه ذلك الموارد بخلاف ساير المجازات
فليس الاعتماد في التخصيص لمحض الجمع بين الدليلين كما ظنه بعض المحققين لامكان ذلك بابقاء العام على حقيقته وتاويل الخاص بمجاز اخر
فالاعتماد هنا ايضا على المرجح نعم وجود المرجح في احد الطرفين موافقة لمحاورة اهل اللسان مراعاة شرايط المجاز لا يجوز التجوز في الطرف
الاخر فيرجع مآل الكلام جملة الى ما يترجح في النظر ويحصل به الظن من الامارات بعد ملاحظة قواعد الالفاظ وفهم العرف فهنا ايضا يرجع الى
ملاحظة التراجيح وبعد العجز عنه يرجع الى التخيير او التوقف فالتخصيص والتقييد وامثالهما ايضا في الحقيقة ترجيح الى الاسقاط والاثبات
الا ان في ذلك اثبات البعض واسقاط البعض وفيما لا يمكن الجمع اسقاط الكل واثبات الكل مع ان القول بان التخصيص مطلقا فيه عمل بالدليلين
مشكل بل هو الغاء احدهما واعمال الاخر فان التنافي انما هو في بعض مدلول العام ونفس الخاص ولا ريب ان مع العمل بالخاص يلغو ذلك
البعض وان لوحظ مجموع مدلول اللفظ من الجانبين فلا يخفى ان المفهوم ايضا ليس تمام مدلول اللفظ بل جزؤه كما اشار اليه بعض الاعلام فلا
مناص عن ملاحظة المرجحات في الكل اعني في العمل بالدليلين معا في الجملة وفي طرح احدهما ويشهد به اطلاق الاخبار الواردة في علاج
الاخبار المختلفة وسيجيء تمام الكلام في اخر الكتاب انشاء الله وقد ذكرنا في ضابطة الجمع والترجيح ان التخالف الحاصل بين الدليلين سبب
لان يكون العمل باحدهما تركا لظاهر الاخر وحقيقته او تركا لظاهرهما معا ومع ترك الظاهر اما يحصل قرينة على ارادة خلاف الظاهر
من نفس المتعارضين او الخارج فبذلك يندرج في الدلالة المجازية المتعارفة ويكون هذا ايضا مع القرينة من جملة الظواهر
اولا يحصل مع ذلك فاما يمكن تاويل هذا لك بمعنى احتمال ابتناء عليه لمخالفته لو لم يكن ظاهرا اولا يمكن فح نقول ان اراد القوم

فح الجمع بهما







قولهم الجمع مهما امكن اولى من الطرح انه لا يجوز رد كلام الشارع ولو بحمله على محتمل صحيح بناء على سلب كلامه وان كان بعيدا ولم يجعله حكما شرعيا دفعا للتوهم
التناقض كما فعله الشيخ ره في كتب الاخبار وغيره الى ان ذلك كما ذكره وقال كثيرا فلا غاية فيه الا انه لا دليل على وجوبه مع ان الظاهر ان لفظ الاولى
في كلامهم بمعنى الواجب كما في قوله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض وان ارادوا انه يجب تنزيل المتخالفين على احتمالين بحيث لا يوجب طرحهما و
يكون ذلك مستندا شرعيا ودليلا في جميع الموارد حتى في معنى مجازي لم يظهر له قرينة في نفس المتعارضين ولا في الخارج بل لمحض احتمال عقلي لرفع
التناقض فلا دليل على جواز ذلك فضلا عن وجوبه وجعله مستندا شرعيا فانه يؤل الى الخروج عن كلام الشارع رأسا وفي العمل باحدهما
عمل بكلامه في الجملة فلا بد ان يكون مراد القوم من الاولوية اما مطلق الرجحان او الوجوب فيما يمكن جمع يوافق طريقة متفاهم اهل اللسان
كالتخصيص وغيره ويكون غيره داخلا في غير الممكن فالمراد من الامكان ما يعم الامكان بملاحظة العرف ثم ان مجرد ظهور القرينة من نفس المتعارضين او
غيرهما على مجازية احدهما او كليهما لا يوجب الذهاب الى الاستدلال بهما او العمل بها الا انه لم يوجب ترجيح المرجح فان حمل اللفظ على المجاز
في الحقيقة خروج عن مقتضى الدليل لدليل اخر وهو لا يصح الا اذا تساويا او ترجح القرينة على مقتضى حقيقة اللفظ فلا بد من ملاحظة
الترجيحات في مقام الارجاع ايضا كما تراهم يعتبرون ذلك في القانون الاتي وغيره ايضا ويظهر بذلك ضعف ما ذكره العضدي وغيره
من لزوم الجمع بين الدليلين وان كان بارجاع الاقوى الى الاضعف واما كلام ابن الجمهور فيمنع ما ادعاه من الاجماع بظاهره اذ عندنا ما هو
الاقوى في العمل من ذلك الاجماع المنقول من دلالة العقل على قبح ترجيح المرجوح على الراجح ان الرواية مرجحة في ارادة المتناقضين الذين
لا يمكن الجمع بينهما وسائر الروايات فيها انما هو فيها والسبب ليس مختصا بالجزاف ولا يمنع الرجوع في غير المتناقضين ايضا الى الترجيحات

**قانون**
لا ريب في جواز تخصيص الكتاب بالكتاب وبالاجماع وبالخبر المتواتر ووجهها ظاهر واختلفوا في جوازه بخبر الواحد على اقوال ثالثها التفصيل
فيجوز ان خص قبله بدليل قطعي ورابعها التفصيل بين تخصيصه بمخصص قبله بمنفصل قطعيا كان او ظنيا وخامسها التوقف وقد ينسب الى
المحقق ره نظرا الى انه قال الدليل على العمل بخبر الواحد هو الاجماع على استعماله فيما لا يوجد عليه دلالة ومع وجود الدلالة القرآنية يسقط
وجوب العمل به وهذا ليس بمعنى التوقف بل هو نفي التخصيص كما لا يخفى والاظهر الجواز كما هو مذهب كثير من المحققين واحتجوا عليه بانهما دليلان تعارضا
فاعمالهما ولو من وجه اولى وبالاولوية ذلك لا يحصل الا مع العمل بالخاص اذ لو عمل بالعام بطل الخاص بالمرة وبعد ما حققنا لك سابقا
ما فيه لان العام كما انه يخرج عن حقيقته بالتخصيص بسبب كونه مجازا ثم ومع ذلك فنقول انه قد عمل به فكذلك الخاص ان اريد منه معنى مجازي ايضا
لا يوجب ترك ظاهر العام وحقيقته محض كونه جمعا بين الدليلين لا يوجب القول بالتخصيص مع ما عرفت من انه ليس جمعا بين الدليلين بل هو الغاء
لاحدهما اذ المعارضة انما هو بين ما دل عليه العام من افراد الخاص ونفس الخاص وهو ملغى باجمعه فح فلا بد من بيان وجه التخصيص واختياره
فالاولى ان يقال دليلان تعارضا وتساويا واحدهما عام والاخر خاص وفهم العرف وشيوع التخصيص وكونه اقل استلزاما للمخالفة للمواد في نفس
الامر كلها مرجحة لاختيار تخصيص العام بالخاص واما وجه التساوي فسنعرفه واحتج المانع بان الكتاب قطعي وخبر الواحد ظني والظني لا يعارض القطعي
لعدم مقاومته فيلغى وبان التخصيص لو جاز لجاز النسخ ايضا وهو باطل اما الملازمة فلان النسخ تخصيص في الازمان وهو من افراد التخصيص او العلة
في التخصيص هو اولوية تخصيص العام من الغاء الخاص وهو موجود في النسخ واما بطلان التالي فبالاتفاق والجواب عن الاول ان الكتاب وان كان
قطعي الصدور لكنه ظني الدلالة وخاص الخبر وان كان ظني الصدور لكنه قطعي الدلالة فصار لكل قوة من وجه فتساويا وتعارضا فوجب
الجمع بينهما هكذا ذكروه وانت خبير بان الخاص ايضا ليس بقطعي الدلالة سيما اذا كان عاما بالنسبة الى ما تحته لكون احتمال المجاز اخر غير
التخصيص من انواع المجاز مضافا الى احتمال التخصيص فيما كان عاما ايضا نعم هو نص بالاضافة الى العام وقطعي بهذا المعنى وهو لا يستلزم
قطعيته مط وقد ذكره في مبحث المفهوم والمنطوق ما يتضح الجواب ايضا انهما ظنيان تعارضا وتساويا في ان التخصيص ارجح
انواع المجاز في الفهم العرفي ومما يرجح التخصيص واما التساوي فلان المعيار في الاستدلال هو اللفظ من حيث الدلالة لا من حيث هو والذي نقطع

بصيغة هو اللفظ العام واما ان المراد منه هل هو المعنى الحقيقي اولا فهو غير مقطوع به فالذي هو قطعي الصدور هو اللفظ العام لا الحكم على العموم فكون الحكم على العموم مراد الشارع مظنون وكذا الحكم في الخاص على الخصوص مظنون والقول بان الخطاب بما له ظاهر واراد غيره قبيح فيثبت وجوب العمل بظاهر القرآن مع قطعية المخاطبة به انما يتم بالنسبة الى من توجه اليهم الخطاب الشفاهية وما في معناها مختصة بالحاضرين كما تقدم وربما كانت مقرونة بقراين يخرجها عن الظاهر قد اختفت علينا كما ظهر في مواضع كثيرة ووجوده في غير ما ظهر ايضا محتمل فلم يبق القطع بالمراد فيما لم يظهر وخبر الواحد المخالف للظاهر يمكن ان يكون من جملة تلك القراين وعلم افهم ان القرينة اللفظ لا يوجب تأخير البيان عن وقت الحاجة اذ ربما كانت مقرونة بها من جهة الحال لا من جهة المقال او كانت مقرونة بالقول منفصلة عن ظاهر القرآن او لم يكن مقرونة بها ولم يكن حضر وقت الحاجة ونحو ذلك وشراكتنا للحاضرين في التكليف انما هو فيما علم المراد منها او ظن فاذا لم يمكن العلم بالمراد من التكليف للحاضرين اي شيء كان فلا ينبغي الاكتفاء بما ظن انه مراد او غاية العلم مما ذكرنا يظهر النقض بحصول العلم بدلالة الخبر ايضا لكونه خطابا بما له ظاهر للمخاطبين فيحصل من ذلك قوة الحجية الخبر ايضا مع ان جواز العمل بظاهر الكتاب من المسائل الاجتهادية وقد خالف فيه الاخبارية والتمسك في حجيته واثبات جواز العمل به بالاخبار يحتاج الى دفع الاخبار المتعارضة وبالاجماع مدفوع في موضع النزاع فظهر بطلان كلام المحقق ايضا بالمعارضة بالقلب كما ان الاجماع لم يعلم انعقاده على جواز العمل بخبر الواحد فيما كان هناك عام من الكتاب فلم يعلم انعقاد الاجماع على حجية ظاهر الكتاب في عامة ثبت من الاخبار الخاصة ما يعارضه سيما والقائلون بجواز التخصيص جماعة كثيرون وعلم الاعتناء بمخالفتهم مشكل مع ان في كون العام حقيقة في الباقي كلام وهو ايضا من المسائل الاجتهادية وقد هلك العام المخصص بل سد باب تخصيص الكتاب بخبر الواحد يوجب المنع عن العمل بخبر الواحد اذ قل ما يوجد خبر لم يكن مخالفا من عمومات الكتاب فلا اقل من مخالفته لاصل البراءة الثابتة ببعض الكتاب مثل لا يكلف الله نفسا الا ما اتيها ونحو ذلك بعضا المانعة لما يظهر لك من تتبع احوال السلف من العلماء والصحابة والتابعين كما اشار اليه بعض الافاضل وبالجملة مع ملاحظة ما ذكرو جمعنا ماذكرنا لم يذكره من المضعفات لظاهر الكتاب لا يبقى الا مجرد دعوى حصول الظن من ظاهر الكتاب بمراد الله تعالى ولا ريب ان خبر الواحد الجامع لشرايط العمل ايضا يورث ذلك الظن فان قلت ان الاخبار الكثيرة وردت بان الخبر المخالف للكتاب يجب طرحه وضرب به على الجدار ونحو ذلك فكيف يصح الخروج عن ظاهر الكتاب بخبر الواحد قلت تلك الاخبار مختلفة متعارضة بمثلها او باقوى منها من تقديم العرض على مذاهب العامة والاخذ بما خالفهم ونحو ذلك مع ان اطلاقها غير معمول بها مع ان الظاهر من المخالفة هو رفع حكم الكتاب كليا وان كان يتحقق بسلب البعض ايضا سلمنا لكنها مخصصة بذلك لمعارضتها بما هو اقوى منها من الادلة الدالة على حجية خبر الواحد مطلقا وما دل على جواز تخصيص الكتاب من الادلة ايضا اذ عرفت ان الخاص انما يقدم على العام مع المقاومة وعرفت ان من جملة ادلة حجية خبر الواحد قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وآية النفر وما اتيكم الرسول فخذوه والعمل بهذه الاخبار يوجب تخصيصها وهو كرّ على ما فر منه ومما ذكرنا يظهر بطلان ما قيل في هذا المقام ايضا من ان تخصيص الكتاب بخبر الواحد يستلزم تخصيص ادلة هذه الاخبار فيلزم عدم جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد لانه ما يستلزم ثبوته انتفاؤه فهو باطل وذلك لما عرفت من ضعف الاستدلال بهذه الاخبار فالقول بتخصيص الكتاب بخبر الواحد مخصوصة بغير هذه الاخبار المخالفة الخاصة فانها اما مجهولة او محمولة على صورة المناقضة والمنافاة راسا واما الجواب عن الثاني ففي الشق الاول منه التوقف بانه اسلم من التخصيص الذي يقتضيه الفرد الخاص يعني التخصيص في الافراد لا جميع افراده او ما يشملها وعن الشق الثاني فبمنع الفارق بالاجماع المدعى في النسخ اولا وبان التخصيص اغلب واشيع وارجح من النسخ لكمال الوضوح ندرة وغلبة التخصيص وقد يستدل في ابداء الفرق بان التخصيص اهون من النسخ لانه دفع لبعض المدلول قبل العمل بدء النسخ رفع للمدلول المعمول عليه وقد يحرك بان حدوث الحادث يحتاج الى العلة ويكفي في بقائه علة الوجود فلدفع حصوله بسبب عدم ثبوت علته اسهل من دفع ما ثبت للعلم لاحتياجه في الثبوت



الى علة اقوى ونحو ذلك مع انه لا معنى له في احكام الله تعالى وانفعاله لا يصعب عليه شيء ابدا وانه موقوف على اثبات عدم احتياج البقاء الى المؤثر الجديد وهو ممنوع وان حصل ما لم يكن في الواقع والخارج ليس باقل من بقاء ما ثبت فمرجع ذلك الى ان ارجح المحصل اذ الاشكال في ان خاص الخبر اقوى مع علم الكتاب فهل يقتضي معاملة اهل اللسان في فهم الالفاظ حمله على النسخ او التخصيص فانهما ارجح وكون احدهما اضعف في نفس الامر من الاخر مع اطلبته بالنسبة الى الاخر لا يوجب فهمه من اللفظ وحمله عليه نعم خصوص شيوع التخصيص واد جهته يوجب ترجيحه فيبطل القول بعدم الفرق وبهذا يتبين في بيان الفرق بين النسخ والتخصيص ان في النسخ يراد دلالة اللفظ على جميع الازمنة وان لم يكن في موقع المدلول ارادة بخلاف التخصيص فان المراد منه الا البعض ولا فطير بذلك انه لا رفع في التخصيص اصلا بخلاف النسخ فانه فيه رفع في الجملة وفيه ان ذلك تحكم من قائله فان امكان ارادة الدلالة في العام ووجود المصلحة فيه ذلك ايضا قائم ان اريد بمجرد الامكان وان اريد الفعلية في النسخ دون التخصيص فهو ايضا تحكم لامكان ان يكون المراد في النسخ ايضا الحكم في بعض الازمان مجازا ولكن تأخر بيانه فالفرق بذلك مشكل الحجة المفصلون بما يرجع حاصله بعد التحرير الى ان دلالة العام قطعي فلا يقاومه الا مع ظهور ضعف فيه وذلك عند الفرقة الاولى بصيرورته مجازا في الباقي وعند الفرقة الثانية بهذا وان الدلالة المجازية اضعف من الدلالة الحقيقية كما سيجيء في باب التراجيح والجواب يظهر مما مر فان القطعية انما كانت في المتن لا في الدلالة والتخصيص انما يقع في الدلالة فلا ينافي قطعية المتن وحجة المتوقف تصادم ادلة الطرفين وعدم المرجح والجواب انا قد بينا اثبات المرجح قانون

اذا ورد عام وخاص متنافيا الظاهر فاما ان علم تاريخهما بالاقتران او تقدم الخاص او تقدم العام او جهل تاريخهما وان كان بجهالة تاريخ احدهما فهذه اقسام اربعة واعلم ان مراد الاصوليين بالعام والخاص في هذا المبحث هو العام والخاص المطلقان فان العامين من وجه لا يمكن ان يكونا موضوعين لهذا المبحث لان اللايق لهما العام والخاص على الاطلاق بل هما عامان من وجه خاصان من وجه ولان الادلة المذكورة في هذا المبحث لا ينطبق الا على الاول كما لا يخفى على من تأملها فقد رأيتهم يجعلون في طي هذه الادلة الخاص بيانا للعام والكلام فيه على جواز تأخير البيان وهذا لا يتم في الثاني اذ كل منهما متصف بما اتصف به الاخر من استعداد البيانية والمبينية وصيرورة احدهما بيانا للاخر بعض الاوقات وتخصيصه للاخر ليس بيانا بل انما هو بضميمة المرجحات الخارجة التي قدمته على الاخر وايضا قولهم في الصورة الاولى يبنى العام على الخاص اتفاقا او على الاقوى او نحو ذلك لا يجري في الثاني اذ لو اريد بناء العام على الخاص في الثاني بناء كل منهما على الاخر فيلزم تساقطهما جميعا بطلانهما راسا كما لا يخفى وان اريد بناء احدهما على الاخر فيلزم الترجيح بلا مرجح في انفسهما كما هو المفروض اي من حيث محض العموم والخصوص والاعتماد على المرجحات الخارجية ليس من جهة بناء العام على الخاص بل من جهة ترجيح احدهما على الاخر في مادة التعارض وبالجملة المعارضة بين العامين بالمعنى الثاني مثل المعارضة بين المتناقضين لا بد فيه من ملاحظة المرجحات الخارجية فالتخصيص يعني بعد ملاحظة المقاومة ونفي رجحان احدهما على الاخر ولا اشتراك لهذا المعنى بالمعنيين وقد غفل بعض الاعاظم هنا وعمم المبحث واستشهد ببعض الشواهد التي لا يشهد له بشيء ومنشأ اختلاط الامر عليه اختلاط مباحث التخصيص ومبحث كيفية بناء العام على الخاص في بعض الكتب الاصولية وانت خبير بانهما متفاوتان فصل بينهما في كثير من كتب الاصول فمن الشواهد الذي ذكره ان محقق الاصوليين استدلوا في هذه المسألة على جواز تخصيص الكتاب بالكتاب باية عدة الحامل والمتوفى عنها زوجها مع ان بينهما عموما من وجه وفيه ما لا يخفى اذ ذكر ذلك ابن الحاجب ومن تبعه في مقام بيان جواز تخصيص الكتاب بالكتاب وكلامهم هنا في مقام الرد على الظاهرية حيث منعوا ذلك محتجين بقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم والتخصيص بيان فيجب ان يكون بالسنة واجابوا عن ذلك بالمعارضة بقوله تعالى في صفة القرآن تبيانا لكل شيء وبان معنى البيان منه ممنوع ... بان بيانا مختص بالسنة ومع وجود المخصص من الكتاب لا اشتباه ويندفع كلام الظاهرية بمحض اثبات مطلق التخصيص ان كان بمعاونة المرجح الخارجي واطلاق التخصيص على قصر احد العامين من وجه على بعض افراده بسبب العام الاخر لا يوجب كونه مطلق المبحث في بناء

العام على الخاص بقول مطلق اعم من المقابلين كما لا يخفى هذا على مذهب العامة واما الامامية فلما كان مذهبهم اعتبار ابعد الاجلين فيجمعون بين
الآيتين على غير صورة التخصيص المصطلح بان المراد المتوفى عنها زوجها تتربص اربعة اشهر وعشرا الا اذا كانت حاملا ولم تضع بعد فانها تتربص
حتى تضع الحمل الا اذا كانت متوفى عنها زوجها ولم يبلغ مدة وضعها اربعة اشهر وعشرا فتصبر بعد الوضع حتى يتم الشهور وهذا ليس معنى التخصيص المصطلح
كما لا يخفى على المتدبر البصير الذي عام الى ذلك اجماعهم واخبارهم المستفيضة مع ان الظاهر انه اولا الاحتمالات المطلقات فلا تعارض واما
العامة فبنوا امرهم في ذلك اولا على الترجيح بعموم آية اولات الاحمال بسبب دلالة اللفظ واثبتوا بذلك الحكم وغير ذلك ثم خصوا بها الآية الاخرى ومنها
الكلام فيها في الوقوع مع ان تمثيل ابن الحاجب فيه نظر لا يخفى على احد اما المحققون منا مثل العلامة في التهذيب وغيره فقد مثلوا بجواز
تخصيص الكتاب بالكتاب بآية القروء وآية اولات الاحمال وكلامهم ظاهر في العام والخاص المطلقين فان الظاهر ان آية اولات الاحمال المطلقات
اخص من آية ذوات القروء مط ومنها انه استشهد بكلام صاحب المعالم في حاشيته على كتابه وسيجيء الاشارة اليه والى انه لا دلالة فيها على
المطلوب وبالجملة لا يرجع مجمل موضوع هذا القانون القدر المشترك بينهما بوجه فلنرجع الى تفصيل الكلام في الاقسام الاربعة
القسم الاول هو ما علم اقترانهما وهو قد يتصور في القول والفعل والفعلين مع احتمال ارادة القولين المتصلين من دون تراخ
ايضا ان جعلنا المقارنة اعم من الحقيقية والحكمية فالحق بناء العام على الخاص منه ودون نقل خلاف الا عن بعض الحنفية فقالوا ان حكم المقارنة دون
الجهل بالتاريخ واحد وهو حكم التعارض فيرجع بينهما ولانه يرجع الى المرجحات الخارجية وهذا وهم في المقارنة الحقيقية
القولين المتصلين عرفا فالخاص المتأخر مخصص عندهم في التاريخ والعام المتأخر ناسخ لنا ما مر من الفهم العرفي والوجدان والتخصيص الاكثر
الشيوع والغلبة واحتمال التجوز في الخاص مرجوح بالنسبة اليه وقد يستشكل بان الاخبار قد وردت في تقديم ما هو مخالف العامة او ما
هو موافق الكتاب ونحو ذلك وهو يقتضي تقديم العام لو كان هو الموافق للكتاب او المخالف للعامة ونحو ذلك وفيه ان البحث منعقد لملاحظة
العام والخاص من حيث العموم والخصوص لا بالنظر الى المرجحات الخارجية اذ قد يصير التجوز في الخاص اولى من التخصيص في العام من جهة مرجح خارجي
وهو خارج عن المتنازع ومما ظهر لك من اتفاق العلماء الا من شذ منهم على بناء العام على الخاص في صورة الاقتران من جهة محض العموم والخصوص
يتضح لك بطلان تعميم البحث بحيث يشمل العام والخاص من وجه ايضا كما ذكرنا سابقا القسم الثاني وهو ما علم تقدم العام وتراخي زمان
الكلام المشتمل على الخاص فاما ان يكون ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام فيكون ناسخا لا تخصيصا للزوم تأخير البيان عن وقت
الحاجة وقد يستشكل ذلك في اخبارنا المروية عن ائمتنا فانه اذا كان الخاص في كلامهم فيلزم وقوع النسخ بعد النبي ص وهو باطل لانقطاع
الوحي بعده ص وبهذا يظهر اشكال الخواص وبعضهم ايضا وهو انه يلزم على جواز العمل باخبار الآحاد المخصصة للكتاب او الاخبار النبوية
واما للزوم تأخير البيان عن وقت الحاجة والاول مدفوع بان لزوم النسخ انما هو اذا علم ان هذا البيان والتخصيص كان من الرسول ص بعد حضور
وقت العمل لا بمجرد تراخي رواية الامام من حيث هي عن زمان العام فان الائمة حاكون عن النبي ص لا انهم مشرعون للشريعة فلابد في لزوم
الحكم بالنسخ من اثبات ان الخبر الخاص من حيث انه ناسخ متأخر عن زمان العمل بالعام وهو غير معلوم بل خلافه معلوم لاتفاقهم ظاهرا على ان
الاحكام الكلية بعد الرسول ص باقية الى يوم القيمة وان لم يمتنع عقلا ان النبي ص اخبر خلفائه بان الحكم الفلاني باق بعدي الى الزمان
الفلاني ثم ينسخ فعليكم باجرائه الى ذلك الحين واخفاء غايته ثم بيان الغاية عند انتهاء المدة وبذلك ظهر الجواب عن اشكال لزوم تأخير
البيان ايضا والحاصل ان الائمة ع يظهرون ما وصل اليهم عن النبي ص وينشرون ما وقع في زمانه ويبينون ما اراد الله تعالى في كتابه وما اراد
النبي ص عن سنته لحالهم مع الامتثال العقيدي مع مقلديه وقد اشار الى بعض ما ذكرنا الفاضل المدقق الشيرواني في حاشيته الفارسية
على المعالم فعلى هذا فلو فرض ان احد الرواة سمع العام من امامه ثم تأخر سماع الخاص عنه عن زمان حضور وقت العمل به من دون مانع
من دون عذر ظاهر فلابد ان يكون ظهور كونه مكلفا بالعام الى ذلك الحين من جهة الوجه غير النسخ مثل تقية او غيره او نحو ذلك علمها الا



ولم يعلمها الراوي ولا يلزم من مجرد ذلك العمل بالنسخ حتى يلزم المحذور فما تأخر بيان الزمان وهذا ايضا فلا يكون من غير جهة النسخ فليفهم ذلك فان كان
ورود الخاص قبل حضور وقت العمل بالعام فالاقوى كونه مخصصا لجواز تأخير البيان عن وقت الخطاب كما سنحققه واما من لا يقول بجوازه فاما ان يجعله ناسخا
ان قال بجواز النسخ قبل حضور وقت العمل او يجعله كالمتعارضين ويرجع الى المرجحات الخارجية ان لم يقل بجوازه القسم الثالث هو ما علم تقدم الخاص
فالاقوى وفاقا للاكثر المحققين ان العام يبنى على الخاص وذهب جماعة منهم السيد والشيخ الى كونه ناسخا للخاص لنا رجحان التخصيص بما مر وترجيح الراجح
واجب واستدل ايضا بان فيه الجمع بين الدليلين في الجملة فلو عمل بالعام لزم الغاء الخاص ان ورد العام قبل حضور وقت العمل به ونسخه ان كان بعده
والتخصيص اولى منهما وفيه ان مجرد الجمع لا يصير دليلا على اختيار التخصيص لامكانه بغيره بان يرتكب تجوز في جانب الخاص فلابد من ذكر مرجح التخصيص
ووجه اختياره على غيره وقد عرفت ان التخصيص انسب فيجب حمله عليه فهو التخصيص في افراد العام لا في ازمانه فلا ينافي ما ذكرنا كون النسخ نوعا من التخصيص
واستدل ايضا بانه لو لم يخصص العام والغينا الخاص لزم ابطال القطعي بالظني وهو باطل بالضرورة بيان الملازمة ان دلالة الخاص على
مدلوله قطعي ودلالة العام محتمل لجواز ان يراد به الخاص ومرجع هذا الاستدلال الى الترجيح من جهة قوة الدلالة بسبب النصوصية وان لم
يكن قطعيا في معناه كما اشار اليه المراد ولا بأس به وترك صاحب المعالم الاستدلال به وقال في الحاشية انما عدلنا عنه في الاصل لانه لا
يتم الا في بعض صور المعارضة وهي ما يكون فيه الخاص خاليا من جهة عموم ليكون قطعي الدلالة اذ لو كان له جهة عموم من جهة اخرى لم يكن قطعيا
فليتأمل انتهى والظاهر انه اراد ما يكون فيه الخاص خاليا من جهة عموم ما كان جزئيا حقيقيا مثل المثال الذي سنذكره فان الخاص الكلي ايضا
عام وظاهر في معناه لا قطعي وحسب الفاضل المدقق انه اراد بذلك ما كان الخاص اعم من وجه من العام وجعل ذلك شاهدا على دعواه من عموم محل النزاع
بل جعله صريحا في ذلك وانت خبير بما فيه اما اولا فلانه لا وجه لجعل المعارضة بين العام والخاص المطلقين من بعض الصور مشعرا بقلته بل هي
الاغلب واما ثانيا فلانه مقتضى ذلك ان يكون الدليل الذي ذكره في الاصل من ان العمل بالعام يقتضي الغاء الخاص دون العكس جاريا في المعنيين
وهو مما لا يساعد له في العام والخاص من وجه لعدم الفرق بينهما فلم يرجع الى الجواب عما اورده صاحب المعالم على الدليل نعم لو ان عموم الخاص
لا يبقى نصوصيته وقطعيته بالنسبة الى فرد من الخاص بخلاف العام فانه لا قطع فيه الا على الاول على وقت العام مع ان احتمال التجوز في الجزئي
الحقيقي ايضا قائم وكذا في الخاص والعام بالنسبة الى غير التخصيص من سائر المجازات فالمراد بالقطعية هنا قطعية افراد فيه دخلها منه بعد فرض
ان المراد هو المدلول الحقيقي في الجملة فلا وجه لترك هذا الدليل في مقام الاستدلال احتج القائل بالنسخ بوجوه الاول ان قول القائل
اقتلوا المشركين ثم لا تقتلوا المشركين بمثابة ان يقول لا تقتل زيدا ولا عمروا ولا بكرا الى آخر الافراد ولا شك ان هذا ناسخ فكذا ما هو بمثابته وجوابه المنع
من التساوي فان التخصيص بخلاف ما اذا كان بلفظ العام واحتمال غير التخصيص من النسخ وغيره مرجوح لما مر وانما تعين التخصيص الثاني ان
النص العام بيان فكيف يتقدم عليه وجوابه ان المتقدم ذات البيان واما وصف البيانية فهو متأخر وما قيل ان وصف البيانية مقارن
للعام فهو وهم لان وصف البيانية من حيث هي يتوقف على تقدم ما يحتاج الى البيان وكيف كان فالبيان بوصف البيانية متأخر عما يحتاج اليه
طبعا وان تقدم عليه وضعا حيثما للثالث القسم الرابع وهو ما جهل التاريخ والمعروف من مذهب الاصحاب العمل بالخاص وهو الاقوى لانه لا يخرج عن احد
الاقسام السابقة وقد عرفت في الكل رجحان تقديم الخاص اما من جهة كونه ناسخا لوروده بعد حضور وقت العمل بالعام او لكونه مخصصا كما مر
مفصلا ثم ان الكلام في هذه المقامات اذا كان الخاص مما يجوز نسخ العام به فلو كان مما لا يجوز مع العلم بالتاريخ ويظهر الحال في الترجيح مما
مر في المباحث السابقة وما سيجيء في بحث النسخ فاطلاق الكلام في هذه المقامات انما هو بالنظر الى ملاحظة تقديم كل من العام والخاص على الآخر من حيث
العموم والخصوص والا فيشكل الامر فيما يتفاوت الحال فيه من جهة النسخ والتخصيص في صورة جهل التاريخ فلا يجوز التخصيص دون النسخ كما لو كان
العام من الكتاب او السنة المتواترة والخاص من اخبار الآحاد وجهل التاريخ فالقول بتقديم العمل بالخاص مط يستلزم تجويزه في صورة كون
الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام في نفس الامر ايضا فيشكل الحكم بتقديم الخاص في صورة جهل التاريخ بقول مطلق وربما يجاب عن هذا

الاشكال في الصورة المفروضة بان الاصل عدم تحقق شرط النسخ وهو حضور وقت العمل فينتفي المشروط فيبقى التخصيص وهو معارض بان الاصل
عدم تحقق شرط التخصيص ايضا فانه مختلف في نفس الامر ايضا شرطا بورود الخاص قبل حضور وقت العمل وما قيل ان الاصل تاخر الحادث وهو
يقتضي ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام فهو معارض بان حضور وقت العمل ايضا حادث والاصل تاخيره فالتحقيق في الجواب ان يقال
القول بتقديم العمل بالخاص في صورة جهل التاريخ مع كون الخاص مما لا يجوز نسخ العام القطعي به اوثق لان شيوع التخصيص وغلبته ورجحانه
يقتضي ترجيح التخصيص مع ان الواجب في النظر حصول ما يستلزم التخصيص في نفس الامر لا النسخ بمعنى ان الظن ان الخاص ورد قبل حضور وقت العمل
التخصيص الحاصل للشيوع بالالحاق الاغلب ابتناء المرجحات التخصيص واما من يقول بترجيح النسخ على التخصيص فيما لو فرض تقديم الخاص على العام كما نقلنا
عن ابن الجنيد والسيد فهما ايضا يتوقفان في مجهول التاريخ لدوران الخاص بين كونه مخصصا او منسوخا ولم يظهر لهما برهان ثم ان ثمرة هذا الاشكال
انما تتضح في اخبار ائمتنا عليهم السلام غير ظاهرة لعدم ورود المنسوخ في كلامهم كما اشرنا سابقا ولا الناسخ من حيث انه ناسخ بل بما يروون عنهم انما
حكاية لما علم من شرع النبي ومعنا ما لا ويا ما في الكتاب والسنة نعم هم ربما يقولون ان هذه الاية نسخت بهذه الاية واما لذلك فلو ثبت
باخبارهم شيئا ما يثبت بها حال ما وقع في زمان الرسول واما الاخبار النبوية فعندنا قليل جدا واما الكتاب فقد ادعى السيد ان ما يخص
اياته مضبوط لا خلاف فيه ... في المطلق والمقيد قانون المطلق على ما عرفه اكثر الاصوليين هو ما دل على شايع في جنسه اي

مقتضى المقيد ولا يمكن الجمع بين مقتضاه ومقتضى المقيد بدون تعرض لخراج من الطرفين لو لم يصرح بالخ ان اراد ان مدلول المطلق هو الامر الدائر
بين الامرين لعين اى فرد كان على البدل والمقيد فهو باطل جزما لانه مدلول الحصة الشايعة او الماهية لا بشرط كما مر وان اراد انه معنى عام قابل
لصدقه على المعينين فهو صحيح ولكن مقتضاه صحة العمل باى فرد كان منه وايضا الاصل براءة الذمة عن التعيين فهو يقتضى التخيير في الافراد
ولا يدافع هذا ينافى مقتضى المقيد والظاهر ان مراد القائل هو الشق الاول من الترديد لانه ذكر في موضع اخر ان المراد من المطلق كرقبة
ليس اى فرد كان من افراد الماهية على البدل بل ان فردا كان مدلوله معينا في الواقع وان لم يكن اللفظ مستعملا في التعيين بل هذا الظهور والكثير
في الاخبار نعم في الاوامر يحتمل الاحتمالين فلا يكون التقييد تخصيصا وقرينة على المجاز انتهى ملخصا وانت خبير بان كل ما تعلق به الحكم
الشرعي على سبيل التعيين في الواقع فلا بد ان يكون معرفة المخاطب للتعيين مقصودا فيه من الشارع سواء قام بذكر التعيين او ما
عدا سواء كان في صورة الاخبار كقوله تعالى احل الله البيع او في صورة الانشاء امر كان كاعتق او نهيا لتمكن الامتثال فذكر لفظ المطلق
وارادة المعين الواقعي مجاز جزما نعم ربما يصح ذلك في القصص والحكايات مثل قوله تعالى وجاء رجل من اقصى المدينة ومحل النزاع
موضوع البحث ليس من هذا القبيل فكلما فرض استعمال المطلق وارادة الفرد المعين الواقعي منه ولم يعرف بقرينة فهو حقيقة في
بادى النظر ويحصل العلم بكونه مجازا بعد ظهور القرينة والحاصل ان استعمال المطلقة المقيد يتصور على وجهين ومجاز على
ومال الوجهين يرجع الى كون المقصود بالذات الحكم على الكلي ويكون ارادة الفرد مقصودا بالعرض وذلك يحصل في مثل جاء رجل
من اقصى المدينة وفي مثل اكرم رجلا اذا اراد فردا منه اى فرد كان وثانى الوجهين الاخر الى ذكر المطلق وارادة فرد خاص منه اما بانضمام
ما يدل على ذلك او بانكشاف ذلك بعد ظهور القرينة وكلامنا انما هو في الاخير هو المتداول في مسائل المطلق والمقيد فلو قيل
قوله تعالى وجاء رجل من اقصى المدينة يسعى جاء حبيب النجار يسعى او جاء مؤمن آل فرعون يسعى يكون بيانا لا يجعل لا تقييدا للمطلق
فقد خبط القائل خبطا عظيما واشتبه عليه الامر فلا تغفل وقوله الا ترى انه معروض للمقيد فيما لا يخفى اذ لا شك ان ملحوظ
رقبة في قولنا رقبة مؤمنة هو المقيد لا المطلق والمؤمنة قيد للمقيد لا للمطلق لا نعم حصول المقيد يلزمه حصول المطلق فيه لا ان المطلق
ذلك لا دخل فيها بل هو عين المحل والذي لا يمكن تخلف المقيد عنه انما هو المفهوم الكلي القدر المشترك بينه وبين غيره من الافراد
وهو ليس معنى الرقبة في قولنا رقبة مؤمنة وبالجملة لفظ رقبة وان كان دالا على المعنى القدر المشترك بين الافراد في الجملة لكنه
يق له المطلق اذا استعمل وحده ويق له المقيد اذا استعمل مع القيد فلا يلزم من وجود المقيد في الخارج وجود المطلق بل انما
يلزم منه وجود ما وجد في المطلق من المعنى الكلي ثم ان ههنا كلاما من المحقق البهائي في حاشيته في مباحث المفاهيم وهو انه
قال فلقايل ان القائلين بعدم حجية مفهوم الصفة قد قيدوا المطلق بمفهومها في نحو اعتق رقبة واعتق في الظهار رقبة مؤمنة فاذا
لم يكن مفهوم الصفة حجة عندهم كيف يقيدون بها المطلق فما هذا الا تناقض والجواب ان مفهوم الصفة اما ان يكون في مقابلة مطلق
كما في المثال المذكور او لا نحو جاء العالم ففي الثاني ليس مفهوم الصفة حجة عندهم فلا يلزم الحكم بمجئ نفى مجئ الجاهل الا اذا قامت قرينة
على ارادة ذلك اما الاول فقد اجمع اصحابنا على ان مفهوم الصفة فيه حجة كما نقله العلامة في نهاية الاصول فالقائلون بعدم
حجية مفهوم الصفة يخصون كلامهم بما اذا لم يكن في مقابلها مطلق لموافقتهم في حجيته ما اذا كان في المقابل ترجيحا للتاسيس على
التاكيد وتوجه هذا الاعتراض على القائلين بان الامر حقيقة في الوجوب كيف قالوا بان الامر عقيب الحظر للاباحة انتهى اقول لا خفاء
في بطلان الاعتراض ولا دفع لهذا الجواب اما الاعتراض فلان مفهوم قوله اعتق في الظهار رقبة مؤمنة عدم وجوب عتق غير المؤمنة
لا حرمة عتق غير المؤمنة فلا ينافى جواز عتق الكافرة وحمل المطلق على المقيد انما هو من جهة ملاحظة المنطوق لا المفهوم فان
المطلوب لما كان عتق فرد واحد فلا ريب انه مع وجوب عتق المؤمنة لا يمكن الامتثال بغيرها وان كان مطلق الطبيعة فبعد







عتق المؤمنة وحصول الامتثال بايجاد الطبيعة في ضمنه فلا يبقى طلب حتى يحصل الامتثال بغيرها فيكون الاتيان ثانيا حراما فلا منافاة
بين القول بعدم حجية المفهوم ووجوب حمل المطلق على المقيد وان اول قوله اعتق رقبة مؤمنة بان المراد منه ان كفارة الظهار عتق رقبة
مؤمنة للجمع بين الايجاب عتق رقبة مؤمنة فهو وان كان يصحح الاعتراض في الجملة ولكنه لا يتم ايضا اذ يكفي في نفى جواز الغير وحصر المطلوب
مع ملاحظة المنطوق ولا حاجة الى استفادته من المفهوم نعم يمكن توجيهه بان هذا التوهم في العام والخاص المتوافقين في الحكم والنفى والاثبات
مثل قولك اكرم بنى تميم اكرم بنى تميم الطوال فان نفى وجوب الاكرام في البعض ينافى وجوبه في الكل ولا يجري في المطلق والمقيد لعدم العموم
الافرادي في المطلق ولكن لك ان تتوهم ان متفقين في عدم وجوب حمل العام على الخاص ثمة وانما خص الحمل بالعام والخاص المتنافيين واما الجواب
انه يفهم منه قبول التناقض في الجملة وقد ظهر لك بطلانه وان الحاجة الى التمسك بالاجماع والاجماع لا يثبت حجية المفهوم في الموضع
الخاص بل انما يثبت وجوب العمل بالمقيد والظاهر ان العلامة ايضا لم يدع الاجماع الا على ذلك ولم يحضرنا الان كتاب النهاية لنلاحظه و
ايضا التمسك بترجيح التاسيس على التاكيد ايضا مما لا يناسب المقام اذ هو مما يصلح مرجحا لجميع موارد المفهوم ولا اختصاص له بما نحن
فيه وان قيل انه فيما انحصر فائدة المقيد في اعتبار المفهوم فنمنع الانحصار فيما نحن فيه والتاسيس يحصل بحمله على ارادة الا
ايضا وما ذكرنا يظهر ان ما نحن فيه ليس من قبيل الامر الواقع عقيب الحظر وقد رد التحقيق فيه لنا على المقام الثاني انه نوع من التخصيص
المستفاد من المطلق ومقتضاه ولو بانضمام العقل اذ حصول الامتثال باى فرد كان من افراده فهو عام لكنه على البدل وقد عرفت في
العام والخاص ان الخاص مبين لا ناسخ الا في صورة تقدم العام وحضور وقت العمل به فكذا المطلق والمقيد واحتج من قال بكون المقيد
ناسخا اذا تاخر عن المطلق والظاهر انه لا يشترط حضور وقت العمل للنسخ بان الدلالة لا بد ان يكون مقارنة باللفظ فلو كان المقيد
بيانا للمطلق لكان المطلق مجازا فيه وهو فرع الدلالة وهي منتفية والجواب منع لزوم المقارنة ولا يلزم منه شيء الا
تاخير البيان عن وقت الخطاب ولا دليل على امتناعه واجيب ايضا بالنقض بصورة تقدم المقيد فالمطلق الوارد
بعده لا بد ان يراد منه المقيد من دون دلالة وتقييد الرقبة بالسلامة عندهم ايضا واعترض على الاول بان تقدم
المقيد يصلح قرينة لانتقال الذهن من المطلق الى المقيد بخلاف العكس وعلى الثاني بمنع تناول الرقبة للناقصة
حتى يكون مجازا في السليمة ولو سلم فالمطلق ينصرف الى الفرد الكامل والتابع الثاني وهو ما كانا منفيين
مع اتحاد الموجب فيجب العمل بهما اتفاقا ومثل له الاكثرون بقوله في كفارة الظهار لا تعتق مكاتبا كافرا واورد عليه بانه من
تخصيص العام لا تقييد المطلق فان النكرة المنفية تفيد العموم ومثل بعضهم بقوله لا تعتق المكاتب الكافر ومع نقضه بذلك بعدم
الاستغراق بل جعل من العهد الذهني واورد عليه بان معناه لا تعتق مكاتبا مما من المكاتب على سبيل البدل والاحتمال من غير
الى الاستغراق فيكتفى في الامتثال بعدم عتق فرد واحد من المكاتب فقط ويحتمل ان قوله لا تعتق مكاتبا كافرا بيانا لهذا الفرد المنفى حتى
يحصل الحكم بعدم اجزاء اعتاق المكاتب اصلا كما قالوا في حكم هذه المسئلة سيما مع اعتبار مفهوم الصفة اقول يمكن دفع الايراد عن المثال
الاكثرين بارادة الجنس فيكون التنوين تنوين التمكن ويصح المثال الثاني ايضا بارادة الماهية ايضا كما بيّنا سابقا فلا حاجة الى
جعله من باب العهد الذهني مع انه ايضا في معنى النكرة ولا يدفع الاشكال لان النقض بعدم قصد الاستغراق لا فائدة فيه الا ان
دفع توهم انه يجعل من قبيل والله لا يحب كل مختال فخور وان كان لام داخل على المنفى والنفي انما يفيد نفى العموم لا عموم النفي وفي
المطلق من العام واما ما ذكره المورد من ان معناه الى اخره ففيه انه ان اراد ان مكاتبا ما من المكاتب على سبيل البدل والاحتمال
مورد النهي ومتعلق له ومع وصفه كذلك محتملا فهو عين النكرة المنفية المفيدة للعموم وان اراد بعد اختيار المكلف تعيينه في ضمن
فرد معين فهو ليس معنى هذا اللفظ بل يحتاج الى تقدير واضمار ومع ذلك فكيف يكون المقيد بيانا له كما ذكره اذ البيان انما يحصل

باختيار المكلف ذلك الفرد وان اراد جعله من باب جاء رجل من اقصى المدينة فهو مع ما فيه مما مر انه ليس من موضوع المسئلة في شيء
ان هذا الصنف بالمثال المشهور من هذا المثال فلا وجه للعدل عنه بل الضرورة لابد ان يكون مراد من بدل المثال بذلك غير هذا فانه
يصح ما ذكره لو اخرج النهي عن معناه الى معنى اثباتي مثل ان يراد منه الحث على الوقف كما تبا ما وحينئذ يتم معنى المطلق ويكفي في الامتثال
عتق فرد واحد الى آخر ما ذكره لكنك خبير بانه خارج عن مقاصد الفروع واغلب ارد الاستعمال في الشرع والعرف اذ المقصود من امثال
ذلك بيان مورد العتق لا ابطال مورد ابقاء الرق فالمقصود بالذات عتق غير المكاتب لا ابقاء الرق للمكاتب مع ان ارادة ذلك وما بعد النهي
بدون العموم ما يبعد عن صنعا لبا اذ يصير المعنى كون غير ذلك المنفي من الافراد محكوما عليها بذلك الحكم فيكون معنى لا تعتق مكاتبا
اعتق غلاما من الصبيان هو وان كان يتم في هذا المثال لو كان ما كان المكاتب في غير مكاتب لكن كيف يتم في مثل لا تقتلوا الصبيان مثلا
اذ يكون معنا لا تقتلوا صبيانا ما الا ان يخرج ايضا الى المعنى الاثباتي مثل ان يقال اذا اصبتم صبيانا فابقوا منها واحدا او يجوز ذلك في
الباقي وهذا كله خارج عن العرف والعادة ثم ان الحكم بوجوب الحمل بالمطلق والمقيد لا يتم هنا الا بفرضهما ما وخاصا والظاهر
اتفاقهم على ذلك مبني على مثالهم المشهور والا فعلى الفرض الذي ذكرنا من ارادة الماهية لا بشرط فيمكن الجمع بينهما بحمل المطلق على المقيد
اللهم الا ان يعتمد على الاجماع في ذلك بمعنى ان يكون ذلك كاشفا عن اصطلاح عند اهل العرف متفقا عليه وهو كما ترى ان اريد
الاجماع الفقهي فلا يخفى بعده الثالث ما كانا مختلفين مثل ان ظاهرت فاعتق رقبة وان ظاهرت فلا تعتق رقبة كافرة فالحكم حمل
المطلق على المقيد وجهه ظاهر مما مر واما الثاني كالاطلاق الرقبة في كفارة الظهار وتقييدها في كفارة القتل فمذهب الاصحاب عدم
الحمل ولا فرق بين الاقسام المتصورة فيه من كونهما مثبتين او منفيين او مختلفين واختلف مخالفونا فعن الحنفية المنع عنه مطلقا وعن
اكثر الشافعية انه يحمل عليه ان اقتضاه القياس وحمل بعضهم بعضهم الحمل مطلقا وحجتهم واهية لا تليق بالذكر والحق تماما
اختاره الاصحاب لعدم المقتضي

**قانون في المجمل والمبين والظاهر والمأول** المجمل ما كان دلالته غير واضحة بان



يتردد بين معنيين فصاعدا من معانيه وهو قد يكون فعلا وقد يكون قولا اما الفعل فحيث لم يقترن بما يدل على جهته وقوعه من
الوجوب والندب وغيرهما كما اذا صلى النبي صلوة ولم يظهر وجهها واما القول فهو اما مفرد او مركب واما المفرد فاما اجماله بسبب تردده
بين المعاني بسبب الاشتراك اللفظي او الامر كالقرء او بسبب الاعلال كالمختار او بسبب الاشتراك المعنوي وهو فيما لو اراد منه فردا
معينا عنده غير معين عند المخاطب وذلك اما في الاخبار مثل جاء رجل من اقصى المدينة واما في الاوامر والاحكام مثل ان تذبحوا
بقرة واعتق رقبة اذا اريد بها المؤمنة والى هذا ينظر من ظن ان الخاص والمقيد بيان لا ناسخ وقولهم فيما سيأتي انه لا يجوز تأخير
البيان عن وقت الخطاب فيما له ظاهر ومرادهم ما له ظاهر في الظاهر في النظر الاول ومرادهم بكونه مبينا بالخاص المستلزم
لاطلاق المجمل عليه هو المجمل في النظر الثاني فلا يتوهم التناقض بين وصف العام بالظاهر والمجمل والحاصل انه مرادهم بكون العام والمطلق
مجملا وكون الخاص والمقيد بيانا هو ان الخاص والمقيد يكشفان عن ان مراد المتكلم بالعام والمطلق كان فردا معينا عنده مبهما عند
المخاطب هذا هو الاكثر في الاحكام والا فقد يقترن العام والمطلق بقرينة تدل على ارادة مرتبة خاصة من العام وفرد خاص
من المطلق ولكن لم يقترن ببيان ذلك المرتبة وذلك في الاول النظر ايضا ولكنه مجاز ولا يبعد ان يحمل مع المخطئة فان القرينة اخرجته
الظهور في اول النظر ايضا وقد يجعل باعتبار الاشتراك المعنوي نحو لا تعم وان واحدة يوم حصادة باعتبار امكان صدق الحق على كل
واحد من الابعاض الا ان المراد هو العشر او غيره والتحقيق انه يرجع الى الاشارة الى القدر المخرج من المال الذي قدمه الشارع مثل ان زكوا
مثلا فالاجمال بسبب الاشتراك المعنوي انما هو فيما لو قال اخرج قدرا منها الا انه اراد قدرا معينا ولم يبين واما اذا سمى ذلك القدر بالحق ففيه
الحق معنى انه المراد منه هو القدر المذكور فالاجمال في الحق انما هو باعتبار الاجمال في مسماه ومن الاجمال تردد اللفظ بين المجاز انه اذا









قام قرينة على نفي الحقيقة وتساوت مجازاته واما المركب فاما يكون الاجمال فيه بجملته مثل قوله تعالى او يعفو الذي بيده عقدة النكاح المتردد
بين الزوج وولي المرأة او باعتبار تخصيصه بمخصص مجهول مثل اقتلوا المشركين الا بعضهم مع ارادة البعض المعين واحل لكم بهيمة الانعام
الا ما يتلى عليكم واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم محصنين غير مسافحين بجهالة الاحصان فانه قد يجيء بمعنى العفة كما في احصنت فرجها
وقد يجيء بمعنى التزويج وقد يكون الاجمال بسبب تردد مرجع الضمير او بتقدم شيئان يحتمل مرجعية الضمير لكل منهما في مثل ضرب زيد عمرا واكرمته
ومرجع الصفة مثل زيد طبيب ماهر لاحتمال كون المهارة في الطب او لزيد مطلقا اذا عرفت هذا فاعلم ان التكليف بالمجمل جائز عقلا وواقع شرعا وتوهم
لزوم القبيح لعدم الافهام فاسد لان ذلك انما يتم اذا كان وقت الحاجة والفائدة فيه قبل الحاجة الاستعداد والتهيؤ للامتثال وتوطين النفس
ووقوعه في الآيات والاخبار اكثر من ان يحتاج الى الذكر وقد سمعت بعضها وستسمع ثم ان هيهنا مواضع وقع الخلاف في كونه مجملا منها ذهب اكثر الاصوليين الى
الاجمال في آية السرقة لا من جهة اليد لا من جهة القطع وذهب السيد المرتضى ره وجماعة من العامة الى اجمالها بسبب اشتراك اليد بين جملتها وبين كل واحد
من ابعاضها وقيل باجمالها باعتبار القطع ايضا لاشتراكه بين الابانة والجرح بحجة السيد ره ان من طالت اليد يطلق على جملته وعلى كل بعض كان
في بعضه الماء اذا انحصر الى الاشاجع او الى الزند او الى المرفق واعطيته بيدي وكتبته بيدي مع انهما انما حصلا بالانامل والاستعمال
دليل الحقيقة فثبت الاشتراك وايضا في لنا بيان تجري ما انا كالمتقدم لان الانسان يقع على جملته بحضور كل بعض منها باسم من غير
ان يقع الانسان على ابعاضها بخلاف اليد وبظهور ذلك استدل من يعتبر القطع ايضا في الاجمال والجواب ان الاستعمال اعم من الحقيقة كما مر
والتبادر علامة الحقيقة والمتبادر من اليد انما هو المجموع الى المنكب والشاهد على ما ذكرنا انه اذا قيل فلان بيده وجع يقال اي موضع من يده وجع
لا ان يده هذه وجع ثم يصح الاستفهام بالنسبة الى اليمين او اليسرى فعلم انه موضوع للمفهوم الكلي الذي حصل في مجموع ذلك العضو ولا ريب انه
لو كان اليد موضوعا لكل واحد من الاجزاء يصح الاستفهام بانه اي الايدي من القطع لا للابانة والمقايسة بالانسان تمثيل في مقابل
اليد ونحوه لان الانسان لم يوضع الا للمفهوم الكلي واطلاقه على الشخص من باب اطلاق الكلي على الفرد فهو مناسب المقايسة والتمثيل ولا يخفى
ان كليهما مثل اليد في قوله ضربت زيدا او انسانا تماما قيل يحتمل وضربت زيدا او انسانا وانما ضرب رجله وهكذا بل الظاهر انه مرادهم في التوليفي
انا نقص بعنوان المثال هكذا الكلام في نحو الرجل والوجه والرأس والجسد والبدن والليل ونحو ذلك مما يكون ذا اجزاء للمجموع في اطلاقها على الاجزاء
مجاز نعم هيهنا معنى دقيق يظهر في حل الاشكال في بعض موارد هذه المسئلة وهو انهم اطلقوا في حقيقة الليل والنهار وطال التشاجر بينهم فقيل
بانه ما بين طلوع الفجر الثاني الى غروب الشمس وقيل ما بين طلوع الشمس الى الغروب وقيل بالاشتراك وقيل بكونه ما بين الطلوعين واسطة
والتحقيق هو القول الاول ولكن اقول انه ما اشتغل من اول طلوع الشمس الى الغروب يحمل ويصدق عليه انه عمل يوم حقيقة فلو صار اجيرا ليوم
بعضه وكذا لو وقع مورد نذر وكذا لو دخل في بلد في اول طلوع الشمس بحسب ذلك اليوم من ايام اقامته وبيان ذلك ان هذا من خواص الاضافة
لان المضاف اليه حقيقة فهذا العمل هذا عمل يوم حقيقة واقامة يوم حقيقة لا انه عمل في اليوم الحقيقي واقامة في اليوم الحقيقي فهذا حقيقة
للتركيب الاضافي لا للتركيب فالحاصل فهذا الذي يراد منه قدر المقدار في عدد النفس والجلوس عنده وهو معنى حقيقي وعليه يتفرع مقدار
الصاعة في قسم الزوجة وهكذا في النظائر فلو قيل فلان ضرب زيدا فلا نعتبر حقيقة وان كان الضرب وقع على بعض اعضائه وكذلك لو قال جرح زيدا
وكذا جرح يده ويجلده ونحو ذلك لكن اذا قيل انه جرح يده عن جسده لا يتأمل في ان المراد هو مجموع العضو الى المنكب ولا يسئل اهل اي موضع من كفه
او ساعده او عضده وكذلك اذا قيل اغسل جسدك يفهم منه تمام الجسد واما اذا قيل جرح يده زيد او جسد زيد او ضرب جسده فلا يفهم تمام
بل يكون مصروفا في الجملة ولذلك لا يحسن الاستفهام بانه في اي موضع منه لا اي يده لا اي جسد وعلى هذا فاذا قيل اغسلوا وجوهكم فيجب غسل تمام
وكذلك اغسلوا ايديكم لو لم يكن قوله تعالى الى المرافق وكذلك لو قيل امسحوا رؤسكم ولذلك اختلفوا في قوله تعالى وامسحوا برؤسكم مع ذكر الباء
ذكره مجملا وعدمه ونحن قد تخلصنا عن الاجمال ببيان الائمة من كون الباء للتبعيض بالنص الصحيح واختلف الناس فيه على اقوال

فذهب الحنفية الى انها مجملة وبينها النبي بمسح ناصيته ولبداهة ان الباء اذا دخلت على محل المسح تعدى الفعل الى الآلة فيستوعبها دون المحل كما في
الآية واذا دخلت في آلة المسح تعدى الفعل الى المحل فيستوعبه دون الآلة مثل مسحت راس اليتيم بيدي فيوجب ذلك في الآية مسح بعض
الراس والبعض يحتمل السدس والربع وغيرهما وفيه ان المراد حينئذ مطلق البعض ومسماه وهو يحصل في ضمن اي الابعاض اختاره فلا اجمال
وذهب جماعة منهم الى وجوب مسح الكل لمنعهم مجيء الباء للتبعيض وبقولهم انه للالصاق والبعض حقيقة في المجموع وذهب بعضهم الى القدر المشترك
لجنبها لكلا المعنيين والمجاز والاشتراك خلاف الاصل فتعين القدر المشترك ووافقنا جماعة منهم بانها للتبعيض متعين انها اذا دخلت
على اللازم كانت للتعدية واذا دخلت على المتعدي كانت للتبعيض ولان العرف انما يفهم في مثل مسحت يدي بالمنديل البعض واجيب بالمنع
وبان الباء في المنديل للاستعانة والآلة وهو يقتضي ذلك بخلاف ما نحن فيه والحق مجيئه للتبعيض كما هو مذهب الكوفيين ونص الاصمعي على مجيئها
في نظمهم ونثرهم وهو المنقول عن ابي علي الفارسي وابن كيسان وعده صاحب القاموس من معانيه وكلام ابن هشام في المغني فلا عبرة بانكار سيبويه
وابن جني في سر الصناعة ان الشهادة على الاثبات مقدم ومع جميع ذلك فصحيحة زرارة عن ابي جعفر ع ناطقة بذلك الثالث اختلفوا في نحو قوله ع لا
صلوة الا بطهور ولا صلوة الا بفاتحة الكتاب ولا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل ولا نكاح الا بولي مما نفي فيه الفعل ظاهرا والمراد نفي صفة
من صفاته هل هو مجمل ام لا على اقوال ثالثها ان كان الفعل المنفي شرعيا كالصلوة والصيام او لغويا ذا حكم واحد فلا اجمال وان كان
لغويا له اكثر من معنى فهو مجمل والحق عدم الاجمال كما اختاره الاكثر واحتجوا عليه بما نحرره ونوضحه ان الفعل المنفي في هذه التراكيب
ان كان من قبيل العبادات وقلنا بانها حقيقة شرعية في الصحيحة فمنها في نفي الذات ويمكن حمل التركيب على الحقيقة اللغوية لعدم
وجود عامة اركان الصلوة التي يطلق عليها الصلوة حقيقة على الحق لكونها اسامي للاعم لنفي اسم الصلوة حقيقة عنها على هذا القول
وح فاذا صح الحمل على المعنى الحقيقي فيحمل عليه اذ المانع منه لم يكن الا عدم الامكان باعتبار وجود الاركان في الجملة وقد انتفى باعتبار ذلك
على هذا القول فاذا صح الحمل على نفي الذات فيعلم ان ذلك بسبب ما فقد من تلك الاركان من مثل الطهور والفاتحة شرطا او جزءا
نفي الذات ظهر بذلك ان المنفي كونها شرطا او جزءا ايضا فينتفي الاجمال فلا اجمال وان لم يكن من قبيل العبادات او كان ولم نقل بكونها حقايق في الصحيحة
بل بكونه حقيقة في الاعم فان قلنا بثبوت عرف في مثل هذه التراكيب بان المراد منها نفي الفائدة كما في قولهم لا علم الا ما نفع ولا كلام الا
ما افاد فيحمل عليه ويعبر عن الفائدة بالصحة اذا كان في مثل العبادات اذ الصحة هي ترتب الاثر وهو مساوق للفائدة وان لم نقل بثبوت ذلك
فالامر مردد فيها بين ان يكون المراد نفي الفائدة او نفي الكمال واذا تردد الامر بين هذين المجازين فنقول ان نفي الفائدة والصحة اقرب الى
الحقيقة من نفي الكمال فيحمل عليه فلا اجمال ايضا اولا لما حققنا في اول الكتاب انه لا حاجة الى الحكم بكونها حقيقة شرعية في الصحيحة بل
يكفي ارادة الشارع من الاركان المجتمعة الصحيحة منها ثم ان التمسك بالقرينة المجاز ليس من باب اثبات اللغة بالترجيح بل من باب تعيين احد
المجازات بكثرة التعارف لان التبين هو كالعدم اذا كان بلا منفعة والمراد بكثرة التعارف كثرة ارادة هذا المجاز وظهوره في العرف لا صيرورته
حقيقة فيه لمنافاته لما تقدم احتج القائل بالاجمال باختلاف العرف في نفي الصحة والكمال وتردده فيلزم الاجمال والجواب انه ان اريد ان اهل العرف
مختلفون في الفهم فبعضهم يدعي ظهور هذا وبعضهم ظهور ذلك فلا اجمال عند احد منهم وكل يحمل على ما يفهمه وان اريد ان اهل العرف مترددون
بعد علم استقرار اوضاعهم على شيء لتساوي الاحتمالين في كل مورد فلا نم التردد وان سلم ففي البادي واما بعد التامل فنفي الصحة ارجح
لكونه اقرب الى الحقيقة فيقدم على غيره وان اريد ان الالفاظ مختلفة في الفهم فبعضها من نحو لا صلوة لجار المسجد الا في المسجد نفي الكمال ومن نحو
لا صلوة الا بفاتحة الكتاب نفي الصحة وهكذا فلا نم بل الظاهر في الكل نفي الصحة والاجماع وساير الادلة هو المخرج عن مقتضى الظاهر الاول
ويظهر حجة المفصل وجوابها مما تقدم بالتامل والظاهر ان المفصل ممن يدعي كون الالفاظ الشرعية كلها حقيقة في الصحيحة الرابع اختلفوا
في التحليل والتحريم المضافين الى الاعيان مثل حرمت عليكم امهاتكم والخمر والخنزير والميتة واحلت لكم بهيمة الانعام وما وراء ذلكم و

الجماع ونحو ذلك







والطيبات ونحوه لا يرجح كون هذه لفظ الحل والحرمة من الاحكام والاكثر على عدم الاجمال واحتجوا عليه بان استقراء كلام العرب يفيد ان في مثل ذلك المراد هو الفعل
المقصود منه فالمراد الاكل من الماكول والشرب من المشروب واللبس من الملبوس والوطي من الموطوء والتحقيق ان المقامات في امثال ذلك مختلفة اذ الشيء قد
يتصف بكونه ماكولا وبكونه مبيعا وبكونه مشتريا وهكذا المشروب قد يقصد بالخمر الشرب وقد يقصد البيع وقد يقصد الشرى وغير ذلك وكذا قد يكون
الشيء الواحد مشتملا على اشياء كالميتة المشتملة على اللحم والشحم والاهاب والعظم والصوف والمقصود من الاهاب قد يكون هو اللبس وقد يكون هو الاستعمال
ونحو ذلك فلا بد من ملاحظة ذلك فارادة النكاح والوطوء من الامهات والبنات ونحوها والقول بان المقصود منها ذلك لا معنى لها الا ارادة بعض الشيء
منها نعم مقابلة المرأة بالرجل وخلقة النساء يصحح ان يكون المقصود المتعارف منها الوطي واما مع خلو ان الام والبنت بدون قرينة على ان ذكرها في مقام
بيان المحرمات والمحللات من حيث النكاح فيشكل دعوى ذلك وكذا الميتة في مقام لم يظهر قرينة على ان المراد بالماكولات فالاستصحاب والاكل وامثاله
بالنسبة الى الشحم متساويان فلو قيل حرمت عليكم الميتة فلا يخفى ان الاجمال ثابت والكلام فيما ظهر من القراين ارادة فرد من الافعال والظاهر مرادا
المنكر عدم دلالة اللفظ بالذات على شيء مع تعدد الافعال الا في مثل اية التحريم المنادية بان المراد بيان من يجوز نكاحها من النساء ومن لا يجوز
الاجمال فيما لا قرينة فيه ثابت فيمكن دفع الاجمال في امثال ذلك بحملها على الجميع لئلا يلزم القبيح في كلام الحكيم وهو اخلاؤه عن الفائدة واحتج
القايل بالاجمال بان تحريم العين غير معقول فلا بد من اضمار فعل يصلح متعلقا له لان الاحكام انما يتعلق بافعال المكلفين ولا يمكن اضمار كل
الافعال المتعلقة بها لان الاضمار خلاف الاصل ولا يرتكب الا بقدر الضرورة وهي ترتفع باضمار البعض ولا دليل على خصوص شيء منها فيقع الاجمال
واجابوا عنه بمنع عدم الدليل على الخصوص لان تعين ما هو المقصود منه في العرف يرجح ذلك اولى وقد عرفت ما في ذلك ثم التحقيق في الجواب ان ما يثبت من الخارج
يرجح الحال فحملها على الجميع وقولهم يرتفع الضرورة لانه لا يرتفع باضمار البعض قانون المبين نقيض المجمل فهو ما دلالته على المراد
واضحة وهو قد يكون بينا بنفسه مثل قوله تعالى والله بكل شيء عليم فان افادته شمول علمه تعالى لجميع الاشياء بنفس اللفظ لا بمعنى خارج وفي هذا
المثال تامل اذ العام ظاهر في الشمول ليس بنص فيه نعم مع انضمام الخارج اليه يصير نصا لكنه ليس بنفس اللفظ وقد مر في الفرق بين النص والظاهر فلاحظ ما
ينفعك هنا وقد يكون مع تقدم اجمال كقوله تعالى اقيموا الصلوة بعد حصول البيان بفعله ع والعام المخصص ونحوها وتسمية القسم الاول بالمبين
انما هو مسامحة واما لانه من التركيبة فان اصل اللغة وضعه مبينا والبيان ماخوذ من بان بمعنى ظهر ومنه البين وهو الفرقة بين
الشيئين وهو اما المراد به فعل المبين وهو التبيين كالكلام بمعنى التكليم والسلام بمعنى التسليم واما الدليل عليه والذي للتبيين واما
متعلق التبيين وهو المدلول ومعناه ح العلم من الدليل وقد يسمى ما به البيان مبينا على لفظ الفاعل وهو يحصل بالقول اجماعا
وبالفعل على الاقوى اما القول فمن الله تعالى كقوله صفراء فاقع لونها تسر الناظرين فانه بيان للبقرة في قوله ان تذبحوا بقرة على الاصح ومن الرسول
كقوله فيما سقت السماء العشر بيانا لمقدار الزكوة المامور بها بيانا واما الفعل فهو قد يكون دلالته على البيان بواسطة كالكتابة وعقد الاصابع
والاشارة بالاصابع في تبيين عدد ايام الشهر ونحوه او بنفسه كما بين ص الصلوة والحج بفعله واتيانه بالاركان على ما هي عليه وقد يكون تركا كما
ركع في الثانية بعد فانه بيان لعدم وجوبه ثم العلم بكون الفعل بيانا اما يعلم بالضرورة من قصده او بقوله ان ما فعله بيان لمجمل
او امره بان يفعل مثل ما فعله مثل قوله صلوا كما رايتموني اصلي فانه ليس فيه بيان قولي لافعال الصلوة بل احاله على ما فعله في الخارج فعلم
ان ما هو بيان ووقت للفعل او بالدليل العقلي كما اذا ورد فعل مطابق لمجمل وفعل فعلا يصلح لكونه بيانا فالعقل يحكم بانه بيان لئلا يلزم
تاخير البيان عن وقت الحاجة وخالف بعض العامة في جواز كون الفعل بيانا محتجا بان البيان بالفعل يوجب الطول فيلزم تاخير البيان مع امكان تعجيله
فيه اولا انه قد يكون القول اطول من الفعل وثانيا انه يلزم تاخير البيان عرفا لا ينبغي الزمان المحتاج اليه وثالثا انه لا قبح في
هذا التاخير سيما اذا كان اصلح ورابعا ان امتناع تاخير البيان مع امكان التعجيل انما يسلم فيما اذا كان عن وقت الحاجة وهو خارج الفرض قانون
ذهب اصحابنا وجميع اهل العدل الى امتناع تاخير بيان المجمل عن وقت الحاجة لاستلزامه تكليف ما لا يطاق واما تاخيره عن وقت الخطاب ففيه اقوال

ثلثة الشهور الجواز وفصل بعضهم فجوزه فيما له ظاهر كالعام والمطلق والامر الظاهر في الوجوب فلا يجوز فيه تاخير البيان اساسا واما مع البيان
الاجمالي فلا باس وربما زاد بعض العامة عدم جواز تاخير البيان في المنسوخ ايضا فذهب الى لزوم اقترانه بالبيان الاجمالي بانه بعد وقت الخطاب
ان هذا الحكم سينسخ وهو في غاية الضعف للاجماع من العامة والخاصة على عدمه بل جعلوا تاخير بيان الناسخ من شرايط النسخ المناط
للجواز نظرا الى عدم المانع عقلا ووجود مقتضيه في العرف والشرع اما الاول فلما ستعرف من ضعف ما تمسك به المانع وامكان المصلحة في التاخير
كتلبس المكلف نفسه على الفعل والعزم عليه الى وقت الحاجة وتهيئة الفعل حتى يكون عليه اسهل بل قد يكون التاخير اصلح لان مع اقتران
البيان بالعام يهون التكليف والتوطين عليه الى وقت الحاجة سهل واما مع عدم الاقتران فربما يحمل كون المكلف براشي مما هو مراد في نفس الامر
يوطن نفسه على الاشق والاسهل مع ان المطلوب منه هو الاسهل وفي صورة اقتران البيان بارادة الاسهل لا يوطن الا على الاسهل ولا يوافق
في العمومات الاوامر والتكاليف والحكايات والقصص فلوحم بعض القائلين بجواز تاخير البيان عن وقت الخطاب من عدم جوازه في الاخبار
والحكايات نظرا الى انها ليس لها وقت حاجة بل المراد منها التفهيم ولا بد ان يكون مقترنا بالخطاب لا وجه له اذ من الجايز ان يكون المراد من الخبر
فايدة مثل ان يعتقد على ما هو ظاهره او يحصل به ما يحصل من حقيقة المراد فيكفي ما هو في زمان الاحتياج اليه نفس المراد والعلم باصل الخبر
فايدة بيانه مثل ان يقول فلان مع انه ضرب زيدا شديدا لاجل تعذيبه ليانه وتشويشهم او لاجل تفريحهم اعلانه وتحريشهم ثم يبين
له المراد الضرب الشديد واما الثاني فكثير لا حاجة الى البيان اما في العرف فلانه يصح عرفا ان يقول الملك لاحد عماله قد وليتك البلد الفلاني
فاذهب اليه في وقت كذا وساكتب لك كتابا فيه بيان ما تعمل هناك وارسله اليك بعد استقرارك في عملك واما في الشرع فنحو قوله تعالى
ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة وهي كانت معينة في الواقع والا لما سئلوا عن التعيين بقولهم ادع لنا ربك يبين لنا ما هي وما لونها
ابتداء بقوله بقرة لا فارض ولا بكر الى قوله فاقع لونها تسر الناظرين وقيل انه ليس من هذا الباب لظهور لفظ ان تذبحوا بقرة في
التخيير وقوله وما كادوا يفعلون فانه ظاهر في توبيخهم على الفعل وانما وقع السؤال تعنتا فشدد الله عليهم وقد نقل عن ابن عباس انه قال
لو ذبحوا اي بقرة لاجزتهم ولكنهم شددوا على انفسهم فشدد الله عليهم وفي عيون اخبار الرضا ع لو عمدوا الى اي بقرة اجزاتهم ولكن شددوا
فشدد الله عليهم او لفظ تنكير بقرة يدفع بالقراين المتاخرة وقوله وما كادوا يفعلون يعني من جهة التواني في الامتثال او من جهة غلو
ثمن البقرة نقدا وعن انه بلغ الى ملأ مسكها ذهبا فارادوا ان لا يفعلوا ولكن اللجاج حملهم على ذلك انما هم موسى حدثهم عليه واما قول
ابن عباس فعلى فرض تسليمه لا حجة فيه واما حديث العيون فمعارض بما في تفسير الامام وبما في تفسير علي بن ابراهيم عن الصادق ع وغيرهما
ومنها قوله تعالى واقيموا الصلوة واتوا الزكوة والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما والزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مع
بيان تفاصيلها من الاركان والمقادير واشتراط الحرز والنصاب وتخصيص الزاني بالمحصن واما بيان الفايدة في تاخير بيانها رجحي
دائما وقع في العرف والشرع ايضا فاكثر من ان تحصى منها الابتلاء المقدمة في حكم السارق والزاني وغيرهما وكذلك ملاحظة عموم التكاليف
للقاينين لبقائهم الى اخر الامتثال جامعا للشرايط مع ان الصائم قد يمرض والصائمة قد تحيض والمصلي قد يموت بين الصلوة الى غير ذلك
واحتج المانع مطلقا اما على عدم التاخير في المجمل فبانه لو جاز لجاز خطاب العربي بالزنجية من غير بيان في الحال وهو قبيح لعدم فهم المراد
جابر بمنع الملازمة للفرق بينهما فان خطاب العربي بالزنجية لا يحصل منه العلم بشيء من اصناف الكلام ومن ضروب القول حتى انه لا يميز بين
خبرا وانشاء مدحا او ذما ثناء او شتما بخلاف المجمل فان المخاطب يفهم انه يريد احد معاني المجمل ويوطن نفسه على الامتثال اذا
تبين له انه مراد ولو فرض في خطاب العربي بالزنجية حصول فهم في الجملة للسامع بقراين المقام وكان له رجاء تفسيره فلا نم بطلان اللازم
ح واما على عدم الجواز فيما له ظاهر فبما احتج به المفصل وسنذكره ونجيب عنه في حجة المفصل اما في المجمل فبما بيناه فيما اخترناه واما على
عدم جواز تاخير بيان ما له ظاهر فبقبح خطاب الحكيم بلفظ له حقيقة وهو لا يريدها من دون نصب قرينة على المراد بل في الغالب له على



المراد لان الاصلية اللفظ حمله على معناه الحقيقي واما المجمل فلما لم يكن فيه مرجح لارادة احد معانيه فيقتصر على ما اقتضاه الوضع الحقيقي ويتوقف
بسبب الاجمال الحاصل في الوضع فليس فيه دلالة على المراد في الجملة ايضا بخلاف الحقيقة التي اريد منها المعنى المجازي بدون نصب القرينة وقت الخطاب وضع الا
ويمن سمع العام مثلا مع تجويزه ان يكون مخصصا ويبين في المستقبل فلا يستفيد في هذا الحال شيئا والتحقيق في الجواب عن الدليل الاول ان ما
لزوم القبيح من جهة انه اغراء بالجهل وهو قبيح وفيه منع كلية الكبرى لغاية وفي التكاليف الابتلائية كتكليف ابراهيم بذبح ولده وما قيل ان
اتمامه بالمقدمات وجزعها انما كان من جهة حقيقة ان يومر بنفس الذبح بعده لا يليق مع ابراهيم ذلك المجمع وقد مر الاشارة الى ان التكاليف
الامتحانية في العرف والعادة اكثر من ان تحصى وقد حققناه في بحث تكليف الامر مع العلم بانتفاء الشرط ان كان مصلحة في توطين المكلف نفسه على ظاهر العموم
الى وقت الحاجة او على الوجوب في الامر الى وقت الحاجة ويحصل له بهذا الثواب ثم يبين له ان المراد هو الخصوص او الندب فاي مانع منه وقد يجاب بمنع لزوم الاغراء
لانه يلزم حيث ينفي احتمال التجوز وانتفاؤه فيما قبل وقت الحاجة ممنوع فعلى ثبوت منع التاخير مط وقد عرفنا مرارا ان الاصلية في الكلام
الحقيقة معناه ان مع فوات وقت القرينة وهو الحاجة في هذا المقام وتجرده منها يحمل على الحقيقة لا مط الا ترى انه لا يحمل اللفظ على حقيقته حتى يتم الكلام
وانه يجوز تاخير القرينة من وقت التلفظ كما في الجمل المتعاطفة المتعقبة بمخصص وايضا قد حكموا بجواز اسماع العام المخصوص بادلة العقل ولم يعلم
السامع ان العقل يدل على تخصيصه فثبت جواز تاخير القرينة عن اللفظ وعدم لزوم الاغراء وكذا قد جوزوا اسماع العام المخصص بالدليل السمعي
من دون اسماع المخصص فكما ان احتمال وجود المخصص يوجب عدم الحمل على الحقيقة حتى يحصل الفحص فكذا احتمال ذكر القرينة في زمان الحاجة يوجب ذلك
وفيه ان الحمل على الحقيقة هو مقتضى الظ والظن والمدار على الظنون في مباحث الالفاظ ولا ريب ان احتمال التجوز ضعيف في جنب ارادة الحقيقة ولا ريب في
حصول الظن بعد الفراغ من الكلام بعدم القرينة وان المراد هو الحقيقة وقد صرحنا بان معنى الاصل في قولهم الاصل هو الحقيقة هو الظاهر وما
المجيب في معنى اصالة الحقيقة فهو مختص به وما استشهد به من جواز تاخير القرينة عن اللفظ الى اخر الكلام فهو قياس مع الفارق لان وقت
تشاغل المتكلم بالكلام يحتمل ما لا يحتمل حال السكوت عنه كما يقتضيه العرف والعادة وذلك ليس لتفاوت زمان التاخير في الطول والقصر بل لاجل التشاغل
وعدم التشاغل في ذلك واما الاستشهاد بالعام المخصوص بدليل العقل من دون اعلام السامع ذلك ففيه انه غير مضر لان اعطاء العقل للمكلف دافع لا
ودلالته قرينة على ارادة التخصيص فان العقل والشرع متطابقان بل يفسر كل منهما الاخر ومع عدم تعقل المخاطب فلا ريب فيه الا ان لا يعقل العموم بحيث يشمل
مورد الخروج بالعقل وهو ايضا كاف في عدم الاغراء ولو فرض تعقله للعموم وعدم تعقله للتخصيص الا بعد زمان فهذا يكون من باب تاخير البيان عن وقت الخطاب
يلتزم فيه الاغراء ويمنع قبحه كما ترى واما تجويز اسماع العام المخصص بالدليل السمعي فلا دخل له بما نحن فيه اذ العلم ان كان مما خوطب المخاطب
الشارع مواجها له ربما ابهامه العمل على مقتضاه فعلا او تعليما للغير فيجري فيه ما سبق من عدم جواز تاخير بيان المخصص عن وقت الحاجة واما في وقت الخطاب
فان القول فيلزم الاغراء جزما لانه يحمله على ظاهره فالتحقيق الجواب مع تجويز ذلك الاغراء حتى يتبين له المخصص اما بذكره له وقت الحاجة او حال
على راو او اصل او كتاب واما اذا لم يكن السامع ممن يراد فهمه للخطاب كالعجمي الفصيح والعامي البحت فهو ليس بمخاطب حتى يترتب عليه احكام الخطاب بل هو
بالاخذ من العالم ومكلف بفهم الخطاب لكن لا يحتاج الى العمل به واما اذا كان العام من باب الادلة الواردة من الشرع لا من باب الخطاب كما هو كذلك بالنسبة الى
زماننا على ما هو التحقيق من اختصاص الخطاب بالمشافهين فيخرج عن محل النزاع فان الكلام في لزوم الاغراء وقبح الخطاب بما ظاهره العمل بمقتضى
هذا العام الذي ابلغناه او سمعناه على ما يقتضيه سائر الادلة التي لم نعثر عليها وهي الاصول لبعينا(?) اولنا الاخص من العام وهذا المقام هو الذي
يقولون يجب الفحص عن المخصص في الاصول فخطابنا هو العمل بما نفهمه من مجموع الادلة ولا احالة في هذا الخطاب بل ليس بالخطاب بما المراد ارادة غير ايضا(?)
هذا الفرض الحاصل في زماننا الان هو ايضا قد يحصل في زمن الشارع اذ ليس كل احد في زمان الشارع يسمع الخطاب شفاها وعملهم انما هو
بعنوان ان يرد عنهم فهم والعمل بل الائمة كانوا يردون اصحابهم على العمل بما يفهمون من جميع احاديثهم وفهمهم اجتهادهم في تطبيق الروايات بالكتاب
والعام وبسنة النبي وغيرها فالكلام في الاذعان بكون العام باقيا على عمومه الا فيما محل الخطاب الشفاهي وما نحن فيه غير الخطاب بالعام المخصص شفاها مريدا به الافهام

معم اسماع مختصة وما هي فيه من قبيل الاول وما ذكره المجيب من قبيل الثاني وبينهما بون بعيد هذا مع ان الشيوع والغلبة في التخصيص لا تزاحم اصالة الحقيقة
في العام وذلك لا يوجب تأسيس القاعدة التي بني عليها الامر وهو ان بمجرد احتمال التجوز يوجب التوقف عن الحمل على اصل الحقيقة مع انا قد اشرنا
في بحث البحث عن المخصص ان البحث عن المجاز بمعنى والبحث عن المعارض بمعنى آخر ولزوم التوقف عن العمل بظاهر الدليل حتى يتفحص عن معارض عاما
كان الدليل او غيره من الظواهر مثل الامر والنهي غير التوقف عن حمله على اصالة الحقيقة حتى يعلم عدم القرينة على المجاز وهذا التوقف الذي ادعى المجيب
من باب الاول لا الثاني وقد يجاب بالنقض بالنسخ مع جهالة الفسخ لابد ان يكون ظاهرا في الدوام وان كان من القرائن الخارجة لا من دلالة اللفظ
والحقيقة فيعلم الناسخ يعلم انه غير مراد ومن هنا التجأ بعضهم الى القول بلزوم اقتران النسخ بالبيان الاجمالي وهو بط واما الجواب عن قوله
ان الخطاب وضع للافادة … بيان المجمل وثانيا ان الفائدة حاصلة من العزم والتوطين على الفعل حين ولو عرفنا وجه البيان
في الجملة فاعلم ان البيان انما يجب اذا اراد الله افهام الخطاب … من لا يريد افهامه للزوم التكليف بالمحال لولاه في الاول دون الثاني ثم الاول على ما يراد
منه فعل ما تضمنه الخطاب ان تضمن فعلا كالعالم في الصلوة وقد لا يراد منه الا معرفة المفهوم للارشاد الغير كمسائل الحيض له والثاني فعل للاربعين
بمضمون الخطاب ايض كالعوام بالنسبة الى مسائل الحيض وقد يراد منه فعل كالعبادات بالنسبة الى العوام ومسائل الحيض بالنسبة الى النساء
وظيفتهم الاخذ عن العالم **قانون** قد عرفت حكم معنى الظاهر في اقسام المحكم وتعرفت معنى المأول ايض وهو المقابل للظاهر ايض الظاهر ما دل
على معنى دلالة ظنية راجحة مع احتمال غيره كالالفاظ التي لها معان حقيقية اذا استعملت بلا قرينة تجوز سواء كانت لغوية او شرعية او غيرها
ومنه المجاز المقترن بالقرينة الواضحة على ما اشرنا اليه سابقا واما المأول فهو في الاصطلاح اللفظ المحمول على معناه المرجوح وان اردت
تعريف الصحيح منه فزد عليه بقرينة مقتضية له والقرينة اما عقلية مثل قوله تع يد الله فوق ايديهم ومثل يضل الله من يشاء ويهدي من
يشاء واما النقلية كحمل آية الصدقة على بيان المصرف لا الاستحقاق والملك بقرينة ملاحظة ما قبلها وهو قوله تع ومنهم من يلمزك
في الصدقات فان اعطوا منها رضوا وان لم يعطوا منها اذا هم يسخطون فالاية ردة عليهم … اعتقدوه … يجوز في ذلك بل انه يعرفه في صرفه
ومن هذا العلم وجب التوزيع على الاصناف واحاطتهم وربما يكون القرينة متفرقة مثل الاخبار المخصصة بالسنة والاجماع وغيرهما وان شئت جعلت
المجاز كلها من باب المأول بالنسبة الى اللفظ مع قطع النظر عن القرينة سواء قارنها القرينة او فارقتها فيع ملاكه الهيئة المركبة من
اللفظ والقرينة ظ ومع قطع النظر عن القرينة مأول وهو بعينه التحقيق اي في ان المجاز ما اقترن بالقرينة الدالة على خلاف ما وضع
له والمأول ما لم يقترن به وعلى هذا فاليد في الاية ليس بمجاز بل هو ظ في معناها الحقيقي عند عامة العرب … له على خلاف ظاهرها عند
اهل المعرفة والقرينة على هذا الحمل هو العقل وعلى هذا يظهر الفرق بين قولنا رايت اسدا يرمي ويد الله فوق ايديهم وعلى هذا فكل
المحتملات التي لها ظ وتاويل … وكل العمومات المخصصة بما هو منفصل عنها والمطلق عليها المجاز … استعمال
لاجل احتمال ان يكون القائل اراد منها حين التكلم ما ظهر ارادته حينئذ ونصب قرينة عليها حين التكلم بها قد اختفت علينا ولا يجوز
ارتكاب التاويل الا مع تعذر الحمل على الظ بان يتحقق عليه دليل يترجح على ظاهر اللفظ كما ان الراجح متفاوت في مقدار الرجحان فالمرجوح
ايض متفاوت فمنها قريب ومنها بعيد ومنها ابعد اما مثل المجمل الالفاظ فلا يجوز … عليه وتفاوت القرب والبعد انما يكون بسبب تفاوت افهام
الناظرين وانظار الائمة وتفاوت القرائن فربما يكون اللفظ عند احدهم ظاهرا وعند الآخر ماولا وبالعكس وقد ذكر الاصوليون كثيرا في
التاويل قريبها وبعيدها في كتبهم الاصولية امثلة لا فائدة في التعرض لها والكلام عليها … في الادلة الشرعية وفيه مقاصد الاول
في الاجماع **قانون** الاجماع لغة العزم والاتفاق وفي الاصطلاح اتفاق خاص … واختلف العلماء في حده ولا فائدة
في ذكر ما ذكروه ووجوهها وتعليلها فلنقتصر على تعريف اصحابنا … العامة ثم نذكر ما يناسب مذهب الخاصة اما الاول فهو انه اتفاق
المجتهدين من هذه الامة على امر ديني في عصر من الاعصار فخرج بالاجتهاد لعدم اعتبار وفاق العوام وخلافهم والتخصيص بهذه الامة لانهم

في جملة المجتهدين لعالم العلم الاجمالي …



لا يقولون بحجية اجماع ساير الامم وان اتفق بعض ادلتهم ذلك واما الشيعة فيلزمهم القول بحجيته لان حجية الاجماع عندهم باعتبار دخول المعصوم
وهو لا يختص منهم بزمان دون زمان واما ما ذكره العلامة في اول نكاح القواعد وغيره من ان عصمة الامة من خواص نبينا فنقل
المحقق البهائي عن والده عن مشايخه رحمهم الله ان مراده العصمة من النسخ والخسف ونحو ذلك فلا اعتراض عليه والتقييد بالامر الديني لاخراج
ما ليس منه مثل العقليات المحضة والديني اعم من الاعتقادي والفرعي وقيد عصر من الاعصار لعدم اشتراط اجماع ما مضى وما ياتي الى
فلم يتحقق بعد اجماع واما الثاني فهو اتفاق جماعة يكشف اتفاقهم عن راي المعصوم فعلى هذا … ذلك ما ضره العامة لا يتحقق
يتخلف عنه فانهم يعتبرون اتفاق جميع علماء الامة ومع اتفاق الجميع نظهر موافقة المعصوم ايض لعدم خلو العصر عن معصوم عندهم
اولا ومع اتفاق جميعهم يحصل العلم بانه ماخوذ من رايهم ثم ان اصحابنا متفقون على حجية الاجماع وفي غيرهم موافقا للاكثر المخالفين
لكن منهم من انكر امكان حصوله ومنهم من انكر امكان العلم به ومنهم من انكر حجيته والكل ضعيف وادلتهم سخيفة ونشير اليها بعد ذلك
فلنقدم الكلام في دلالة حجية الاجماع وكونه مناطا للاحتجاج ثم نتبعه بذكر الشكوك والشبهات في المقامات الثلثة ولما كان وجه
حجيته مختلفا بالنسبة الى مذهب العامة والخاصة فلنذكر اولا ما اعتمد عليه الخاصة ثم نذكر ما اعتمد عليه العامة اما الخاصة فاعتمدوا
في ذلك على كشفه عن راي المعصوم فلا حجية عندهم في الاجماع من حيث انه اجماع بل لانه كاشف عن راي المعصوم وطرق معرفة ذلك
وجوه ثلثة اولها ما اشتهر بين قدمائهم وهو انهم يقولون اذا اجمع علماء امة النبي صلى الله عليه وآله على قول فهو قول الامام المعصوم القائم لانه من جملة الامة
وسيدها فاذا ثبت اجماع الامة على حكم ثبت موافقته لهم فان قيل ان علم انه قال بمثل ما قال ساير الامة فلا معنى للاعتماد على اتفاق سايرهم فالمعتبر هو
قوله والا فكيف يتحقق انه موافق لهم قلنا نفرق بين العلم الاجمالي والتفصيلي وكلامنا انما هو في العلم الاجمالي … لا التفصيل فالكلام فيه
هو ما ذكروه في ذلك من ان كلية الكبرى في الشكل الاول فان العلم بحجيته … لنا كل جوهر جسم انما هو بالاجمال لا بالتفصيل حتى يستلزم
الدور كما اورده بعض المتصوفة على هذا الاستدلال وبهذا يندفع الشبهة التي اوردوها من عدم امكان العلم بمذاهب العلماء المنتشرين في شرق
العالم وغربه مع عدم معرفتهم وعدم امكان لقائهم فان العلم الاجمالي مما يمكن حصوله بلا اشكال … المذهب وسيجيء تمام الكلام
وبالجملة مناط هذا التقرير في حجية الاجماع انا علمنا بالعلم الاجمالي ان جميع المجتهدين متفقون على كذا وكلما كان كذلك فهو حجة لان الامام في جملتهم
فهو حجة وهذا هو السر في اعتبار … وجود شخص مجهول النسب لا يعلم العلم بانه من جملتهم تفصيلا … لعلمه ايض بان مجهول النسب ذلك
وحاصله … يمكن القول بكون الامام فيهم اجمالا لا تفصيلا وعلى هذه الطريقة لا يمكن الاطلاع فان حصل العلم باتفاق الجميع اجمالا فنعم
الط وكذا ان خرج منهم بعض من يعرف بشخصه نسبه مع العلم الاجمالي باتفاق الباقين ولكن الانصاف ان على هذه الطريقة لا يمكن الاطلاع على الاجماع في
امثال زماننا الا على سبيل النقل او ان قال بعضهم ان المراد من موافقة الامام موافقة قوله لقولهم لا دخول شخصه في اشخاصهم حتى يستبعد ذلك
في الامام المنتظر وثانيها ما اختاره الشيخ ره في عدة … وافق القوم في الطريقة السابقة والظاهر انه موافق لاصحابنا ايض من تقدم عليه ومن تأخر
فهذه الطريقة … على ما رواه اصحابنا من الاخبار المتواترة من ان الزمان لا يخلو عن حجة كي ان زاد المؤمنون شيئا ردهم وان نقصوا اتمه لهم
ولولا ذلك لاختلط على الناس امورهم ويظهر ثمرة هذه الطريقة حيث لم يحصل العلم بالطريقة الاولى كما لو وجدنا الامامية على قول ولم يعرف له دليل
لم يعرف له مخالف ايض ولكن لم يعرف مع ذلك ايض كونه قول الامام ومختاره فقال انا نعلم انه قول الامام ومختاره لانه لو لم يكن كذلك لوجب عليه ان يظهر الحق
بخلاف ما اجمعوا عليه لو كان باطلا فلما لم يظهر علم انه حق ويظهر ذلك منه في مواضع وبعض عباراته في العدة هو هذا اذا ظهر قول بين الطائفة ولم يعرف
له مخالف ولم يجد ما يدل على صحة ذلك القول ولا على فساده وجب القطع على صحة ذلك القول انه موافق لقول المعصوم لانه لو كان قول المعصوم مخالفا له لوجب
ان يظهره والا كان يقبح التكليف الذي ذلك القول لطف فيه وقد علمنا خلاف ذلك في مقام … او اختلف الامامية على قولين لا يرى فيهما على
كالوجوب والحرمة مثلا وكان احدهما قول الامام ولم يشاركه احد من العلماء فيه وكان الجميع متفقين على الباطل فلا بد من ان يظهر ذلك وكان

القول الذي تفرد به الامام دليل من كتاب او سنة مقطوع بها لم يجب عليه الظهور والدلالة على ذلك لان ما هو موجود من الكتاب والسنة كاف في
ازاحة التكليف ومتى لم يكن على القول الذي انفرد به دليل على ما قلناه يجب على الحق الذي معه من الكتاب والسنة القطع عليه وجب عليه
الظهور واظهار الحق او اعلام بعض ثقاته حتى يؤدي الحق الى الامة بشرط ان يكون معه معجزة يدل على صدقه والا لم يحسن التكليف وقد اورد عليه
بعض المحققين بانه يكفي في القاء الخلاف بينهم بان يظهر القول وان لم يعرف العلماء انه امام بل يكفي قول الفقيه المعلوم النسب في ذلك ايضا بل
يكفي وجود رواية بين روايات اصحابنا دالة على خلاف ما اجمعوا وفيه نظر اذ مناط كلام الشيخ ليس الا الاجماع على الخطا لما كان باطلا وجب
على الامام دفع ذلك وهذا يتم بنقض الاجماع فلو كان بوجود مخالف بل مناط كلامه ان اللطف يقتضي الداعي الى نصب الامام اوجب ردع الامة عن الباطل
وذلك لا يتم الا بان يوجب ردعهم فلما لم يحصل ذلك علم انه راض بما اجمعوا عليه والتحقيق في جوابه منع ذلك وانما الواجب على الله نصبه والواجب
عليه الابلاغ والردع عن الباطل ان لم يمنعه مانع ولم يثبت حكمه في غيبته واستتاره لا مطلقا وبهذا رد هذا القول السيد المرتضى ره
قال ولا يجب عليه الظهور لانه اذا كان سبب استتاره فكل ما يفوتنا من الانتفاع به وبتصرفه وبما معه من الاحكام نكون قد اتينا من
نفوسنا فيه ولو ازلنا سبب الاستتار لظهر وانتفعنا به وادى الينا الحق الذي عنده وحاصل هذا الكلام هو الذي ذكره المحقق الطوسي ره في
التجريد حيث قال وجوده لطف وتصرفه لطف آخر وعدمه منا مع انا نرى خلاف مقتضى اللطف في التبليغ موجودا الى غير النهاية والا
المخالفة في غاية الكثرة مع تعطل الامور المعروفة والنهي عن المنكر واجراء الاحكام والحدود وقد جاء عن وجود الاختلاف في الاقوال انهم
اوقعوا الاختلاف وبينوا لنا علاجه وهو وان كان كذلك في الغالب لكن بعض الخلافات التي لا يكون ذلك فيه الا بثبت فيه ما ذكر بل الاثر في الغالب
ايضا كما يجيء وقد ينتصر لطريقة الشيخ ردا على الجواب الذي ذكرنا من ان عدم اظهار الامام المخالفة لعله كان لاجل تقية او مصلحة بان
هذا الذي ذكره العامة في الرد على الشيعة من ان الحكمة لعلها اقتضت خلو الزمان عن الحجة ايضا وبان ذلك ينافي كون تقرير المعصوم حجة
خصوصا تقرير كل الشيعة على امر مع ان الحكمة اذا اقتضت ابقائهم على ذلك فيكون راضيا بما اتفقوا عليه حتى يتغير المصلحة بتبدل الطمع الى
ردعهم بان يظهر بصورة المجهول النسب ويلقي الخلاف بينهم ويبين لهم ولا يكفي ذلك وجود رواية او مجهول معروف مخالف لهم لانه لا يوجب ردعهم
كما هو المعهود من طريقتهم من طرحهم الرواية الشاذة والقول النادر واما عدم ردعهم في المسائل الخلافية وعدم دفع الخلاف عن بينهم فلانه رضي باجتهاد
المجتهدين وتقليد المقلدين مع انهم اوقعوا الخلاف بينهم فيظهر منه في الخلافيات انه راض بما حدث في التنقيص لحجيته وباخرهم الى وفاتهم ما اجمعوا عليه فليس الا
رضاه بشيء واحد فلا يجوز مخالفته اقول فرق بين بين الحكمة الباعثة على نصب الامام وعلى نفاذه جميع الاحكام سيما اذا اقترنت ببعد المكلفين فلا يرد نقض العامة
وليس هنا مقام بسط الكلام هنا واما سائر المسائل الفرعية ما ذكره تقرير المعصوم حجة فهو انما يسلم اذا علم اطلاعه عليه وتمكنه من المنع لو كان باطلا
يمنع وهو فيما نحن فيه مم واما رضاه على بقائهم على معتقدهم فهو لا ينافي جواز مخالفتهم بدليل لان المتاخر عنهم على المخالفة اذ ذلك ايضا من باب الرضا
باجتهادهم في حال الاضطرار كما في الخلافيات اذ ليس في كل قول من الاقوال المخالفة حديث او رواية بل ربما اعتمد بعضهم على دليل ضعيف من قياس او نحوه خطأ
وفعلا ومع ذلك نقول لعل الامام راض باجتهاده وبتقليد مقلده فلعل اجماعهم كذلك ايضا ويكون من هذا القبيل ولا مانع من مخالفتهم لنا اذا ادى دليل
عليه لمن بعدهم الا مخالفتهم للشهرة فهذا الكلام يفيد عدم جواز مخالفة الشهرة وانه لا يمكن ان يتشبث بدليل يرجح على الشهرة وهو مما لم يقم عليه دليل ولا
يفيد اثبات الاجماع كما هو المراد او العلم برضا الامام بذلك بالخصوص من حيث هو لا من حيث انه ايضا من الاجتهادات المعفوة واما ردعهم بعنوان الجهل
التبرع بحجية رضا الامام باجتهاد المجتهد والمقلد بما ذكرت فلا دليل عليه فيحصل الدفع عن هذا الاجتهاد والحاصل ان الذي اجمع عليه جماعة ورضا
على هذا الاجماع لا يسلم الا من جهة كونه اجتهادهم المعفو عنهم وذلك لا يوجب علينا رضاه بمخالفتهم اذا ادى دليل الى مخالفتهم مع انا نجوز ان ما ذكره
في مثل زماننا في غاية البعد بل لا محمل له نعم يمكن تتميم هذه الطريقة فيما لو اجمع الطائفة على فتوى ولم يعلم موافقة الامام لهم وكان [illegible]
قولين او ثلاثة بالاخبار مثل قوله لا تجتمع امتي على الخطاء ونحوه بان نقول يمتنع اجتماعهم على الخطا فلو كان ما اجتمعوا عليه خطا لوجب على





الامام ردعهم عن الاجتماع ويلزم منه الاكتفاء بمجرد القاء الخلاف ولكن الكلام في اثبات دلالة تلك الاخبار وحجيتها وسيجيء الكلام فيها
مع ان مدلولها المطابقي يقتضي اجتماع كل الامة ومع عدم العلم بقول الامام يخرج عن مدلولها وثانيها ما اختاره جماعة من محققي
المتاخرين وهو انه يمكن حصول العلم براي الامام من اجتماع جماعة من خواصه على فتوى مع عدم ظهور مخالف لهم وكذا يمكن العلم براي
كل رئيس بملاحظة اقوال اتباعه فكما انه لو فرض ان فقيها له تلامذة ثقات عدول لا يروون الا عن راي فقيههم ولا يصدر عنهم الا عن معتقده
فاجتمعوا على فتوى بدون ان يسندوه الى فقيههم ولم يعلم مخالفة لاحدهم فيه يمكن حصول العلم بذلك بانه راي فقيههم فكذلك يمكن العلم بفتوى
جمع كثير من اصحاب الصادق عليه السلام من قبيل زرارة بن اعين ومحمد بن مسلم وليث المرادي وبريد بن معاوية العجلي والفضيل بن يسار من الفضلاء الثقات
العدول وامثالهم ممن لو ظهر مخالف منهم ان ذلك الفتوى امامهم ومعتقده وطريقته للحصول الحس والوجدان وهذه طريقة معروفة لا يجحد
انكارها فاذا حصل العلم بذلك بمعتقد الامام فلا ريب في حجيته بل يمكن ان يدعى ثبوته في امثال زماننا ايضا بملاحظة تتبع اقوال العلماء فانه
فانه اذا افتى فقيه عادل ماهر بحكم ونفى بنفسه عن ريب ظنا بحقيته وانه ماخوذ من امامه واذا انضم اليه فتوى فقيه آخر مثله يزيد ذلك الظن واذا
انضم اليه آخر فآخر حتى استوعب فتاويهم بحيث لم يعرف مخالف منهم يمكن حصول العلم بانه راي امامهم واذا انضم الى ذلك بعض المؤيدات الاخر مثل ان جماعة منهم
نسبوه الى مذهب علمائنا وجماعة منهم نفي الخلاف فيه وبعضهم ذكر انه المذهب وبعضهم سكت عن ذكر مخالف بل اذا راى بعضهم او جماعة منهم ذكر في كتابه انه اجماع
فيبلغ ذلك التحري منتهاها واذا انضم الى ذلك كون طرف المخالف مما لا دليل عليه او اخبار كثيرة صحيحة السند صريحة الدلالة متوافرة واذا انضم
الى ذلك عدم ورود حديث في اصل الحكم او ورود خبر ضعيف مختلط الدلالة فيتم غاية الوضوح واذا انضم الى ذلك ملاحظة اختلافات
ووقوع الخلاف بينهم في اكثر المسائل وقل ما يوجد خبر الضعيف الا وبه قائل وملاحظة غاية اهتمامهم في نقل الخلاف ولو كان قولا شاذا نادرا
بل القول النادر من العامة فضلا عن الخاصة وملاحظة انهم لا يجوزون التقليد للمجتهد بل تقليد الموتى وان كثيرا منهم يوجبون تجديد النظر
فلو قيل لا يمكن حصول العلم من جميع ذلك بان الباعث على هذا الاجتماع هو كونه رايا لامامهم وتبعيتهم الواجب الاطاعة على معتقدهم سيما وكلهم
لا يجوزون العمل بالقياس والاستحسان والخروج عن مدلولات النصوص خصوصا مع كون القياس وامثاله من الادلة العقلية وما يختلف
فيه الشرط من الاختلاف من جهة تخريج المناط بالمناسبات الخفية واستنباط العلة والترديد والدوران ونفي الفارق ونحو ذلك لكان هذا
مكابرة صرفة لا يستحق منكره الجواب الا ان هذا كل من يدعي الاجماع من علمائنا المتاخرين على هذه الطريقة ولا يتفاوت حينئذ زمان الغيبة
والحضور مع انه اذا امكان يمكن حصول العلم بمذهب الحي بنقل الحاملين المذهب كما وصل الينا ضروريات الدين والمذهب كوجوب الصلوة الخمس والحج والزكوة
وطريقة المتقدمين بجواز حصول العلم الى حد اليقين بالنظر والتتبع وكما انه يجوز ان يصير بعض احكام النبي والامام بديهيا للنساء والصبيان
بحيث يحصل لهم العلم بالبديهة انه من دين نبيهم ومذهب امامهم بسبب كثرة التظافر والتسامع فكذلك يجوز ان يصير بعض احكامه يقينيا
للعلماء بسبب ملاحظة اقوال العلماء وفتاوى اهل هذا الدين والمذهب في الغالب في القرون بان انه مسبوق باليقين النظري فكيف يمكن حصول
المسبوق بدون حصول السابق وبالجملة فحاصل هذه الطريقة الاجماع عبارة عن اجتماع طائفة دال بنفسه او مع انضمام بعض القرائن الاخر على
رضا المعصوم بالحكم ويكون كاشفا عن رايه فلا يضر مخالفة بعضهم ولا يشترط وجود مجهول النسب ولا العلم بدخول شخص الامام فيهم ولا
فيهم ولا يتفاوت الامرين زمان الحضور والغيبة ويعلم من ذلك انه لا يشترط وحدة العصر في تحققهم الاجماع ايضا بل يجوز انضمام اهل عصر
آخر في افادة المطلوب فان قلت امثال ذلك لا يكون الا من ضروريات الدين والمذهب قلت ان كنت من اهل العقد والتتبع فلا يليق لك القول
بذلك وان لم تكن من اهله فاستمع لبعض الامثلة لتهتدي الى الحق فنقول لك قل ان [illegible] دلت على نجاسة العرق من الجلال بلا امارة
معتادا [illegible] من البول هل يعرفه الا العلماء والمتتبعون او الصبيان وهل يعلم ذلك الا العلماء الفحول من جهة الاخبار المتواترة مع انه لم يرد
خبر واحد فضلا عن المتواترة فان قلت انهم قالوا في ذلك ان هذا القول من غير دليل فقد حصل عليهم جدا وان قلت دليلهم غير الاجماع

من اية او عقل او غيره فات بدان كنت من الصادقين والاكثر عنقد بان الدليل هو الاجماع بل علماء العلماء في جميع الاعصار والاعصا[ر]
على انه لو وافقنا المنكرون على ذلك من حيث لا يشعرون بل لا يتم مسألة من مسائل الفقهية من الكتاب والسنة الا بانضمام الاجماع اليه بسيطا
او مركبا فانظر اليهم يستدلون على نجاسة ابوال وارواث ما لا يؤكل لحمه بقوله اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه مع ان ذلك ليس دالا
مطابقيا للفظ ولا تضمنيا ولا التزاميا اذ وجوب الغسل اعم من النجاسة والثوب غير البدن وغيره من الملاقيات الماكولة والمشروبة وغيرهما
وكذا البول غير الروث [illegible] فهم النجاسة الشرعية منه الا من جهة اجماعهم على ان العلة في هذا الحكم هو النجاسة وليس من باب التعبد
وانه لا فرق بين الثوب والجسد ولا البول والروث وكذا غيرهما من الحالات وكذا في مسألة نجاسة الماء القليل كل من يستدل على التنجس فيستدل ببعض الاخبار
الخاص ببعض النجاسات وبعض الحالات كالكلب والماء الذي لم [illegible] في الاناء وكل من يستدل على الطهارة يستدل ببعض آخر مختص ببعض النجاسات وبعض
المياه كالجرو والميتة والقربة من الماء مع ان في الخبر الاول فهم النجاسة من الامر بالصب او النهي عن الوضوء ومن الثاني من جهة الامر بالوضوء ولا ريب ان
الصب لا يدل على النجاسة وكذا النهي عن الوضوء ومع ذلك لم يفصلوا بالعمل بالروايتين ولم يجمعوا [illegible] عدم التعارض بينهما وليس ذلك
الا للاجماع المركب وعدم القول بالفرق بين المسألتين وليت شعري من ينكر حجية الاجماع او امكان وقوعه او العلم به باي شيء يعتمد في هذه المسائل
فان كان يقول انه فهم كذا من اللفظ فمع انه مكابرة واقتراح وخروج عن اللغة والعرف فلم لا يفهم فيما لو امر الشارع بالجهر في الصلوة للرجل
وجوبه على المرأة ويفهم من قوله اغسل ثوبك [illegible] وجوبه عليها وبالجملة لو اردنا شرح هذه المقامات وايراد ما ليس فيها مناص
عن الاحتجاج بالاجماع بسيطا او مركبا لكنا ارتكبنا بيان المسئلة او المحال وفيما ذكرنا كفاية لمن كان له دراية ومن لا دراية له لا ينفعه الف
حكاية ثم لا باس ان نختم المقالة بتوضيح الحال لدفع الاشكال فنقول ان للطريقة احديهما بين فبعضها ما يعم به البلوى ويحتاج اليه
الناس في كل يوم او في اغلب الاوقات كنجاسة البول والغائط ووجوب الصلوات الخمس وامثال ذلك فان ذلك بسبب تكرره وكثرة التسامع والتظافر
بين اهل هذا الدين والملة يصير ضروريا يحصل العلم به لكل منهم وكل من كان خارج هذه الملة اذا دخل فيهم وعاشرهم يوما او يومين
او ازيد فيحصل له العلم بان هذه الطريقة من دينهم والعادة فيه ملاحظتهم متلقين ذلك بالقبول من دون منكر في ذلك ومخالف
او منكر لا يعتد به لندرته او ظهور نفاقه وعناده فهذا يسمى بديهي الدين ودون ذلك بعض المسائل الغير العامة البلوى التي لا يحتاج
اليها جميعهم لكن علماء هذه الامة وارباب فتاويهم المترددين عند النبي والرسل الذين هم الواسطة بينهم وبينه غالبا يتداولون هذه
المسئلة بينهم لاجل ضبط المسائل او لرجوع من يحتاج في هذه المسائل الى الرجوع بهم فيحصل من الاطلاع على اتفاقهم في هذه المسئلة و
تسامعهم بينهم من دون انكار من احدهم على الآخر العلم بانه طريقة نبيهم فكما في البديهي ليس وجه حصول اليقين الا التسامع والتظافر
بدون انكار منكر مع ملاحظة اقتضاء العادة ذكر المخالفة لو كان هناك مخالف فكذلك في الاجماعي الوجه هو ملاحظة تسامع العلماء وتظافرهم واتفاقهم
في الفتوى مع كون العادة قاضية بذكر الخلاف لو كان ووجود المخالف لو هو في غير عصر التتبع وحصول الحدس فهو من باب النادر الذي في حكم
المعدوم بان يكون بحيث ثبت عندهم غفلته وخطاؤه من اجل شبهة او لم يقفوا عليه [illegible] اجتهادهم وسعيهم الى الاعتماد على جهدهم الذي
استقر عليه رايهم اذ لا انكر احتمال الخطاء في مدعي الاجماع كما سنحققه فيما بعد وبالجملة فكما يمكن حصول العلم بضروريات الدين من جهة
تسامع وتظافر العلماء والعوام والخواص يمكن حصول العلم بالنظريات من تسامع العلماء وتظافرهم وهذا نسميه اجماعا ونظير ذلك
في المتواترات موجب افادة التواتر قد يحصل من دون طلب وتتبع كما لو جاء الالوف رجل من مكة واخبروا بوجود مكة فيحصل العلم اليقيني
بذلك للعلماء او الخواص والصبيان وقد يحتاج ذلك الى تتبع واعمال روية كقوله انما الاعمال بالنيات على ما ذكروه فان اليقين
بكونه ذلك قول النبي مختص بالعلماء بل ببعضهم لاحتياجه الى معرفتهم الوسائط وتعددها بالعدد المعتبر في كل طبقة هنا لك
النظر الى كثرة الرواة والنقلة وثمة الى كثرة المفتين والقائلين والعاملين ولنرجع الى بيان مدرك الاجماع على طريقة العامة

فهو نظيره





بيان ادلة العامة على حجية الاجماع

وهو من وجه وليعلم انه لا جدوى لنا في التعرض الى القدح في ادلتهم التي اقاموها على حجية الاجماع لان الاجماع على مصطلحهم اذا ثبت
فلا ريب انه حجة عندنا ايضا ولكن نتعرض لذكر ادلتهم والكلام فيها لوجهين احدهما بيان نفس الامر والثاني اظهار ان ما يثبتون به حجية الاجماع
لا يمكن ان يعتمد عليه فكيف فيبطل كل ما يعتمدون في اثباته عليه الزاما عليهم بعد ابطال المستند ومن ذلك اصل مذهبهم ودينهم فنحن نلزمهم اما
ببطلان طريقتهم من جهة عدم حجية الاجماع ان كان مستنده ما ذكروه على معتقدهم الزاما او بمنع تحقق الاجماع المصطلح فيما يقرانا تسليمه في
مذهبنا سواء سلمنا مستندهم فيه ام لا مع ان حجية الاجماع عندهم ليس مما [illegible] بل انكره النظام وجعفر بن حرب وجعفر بن مبشر على ما نقل عنهم وبعضهم
انكر امكان وقوعه وبعضهم العلم به ولكن جمهورهم على حجيته وان اختلفوا ايضا في انحصارها في اجماع الصحابة او اهل المدينة وعدم الانحصار في
استدل القائلون بحجيته بوجوه من العقل والنقل من الآيات والاخبار ونحن نقتصر بما هو اظهر دلالة منها فاما الآيات فمنها قوله تعالى ومن يشاقق الرسول
من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم الآية فانه تعالى جمع في الوعيد بين مخالفة سبيل المؤمنين ومشاقة
ولا ريب في حرمة الثاني فكذا الاول وفيه ان الوعيد على المجموع من حيث المجموع لا على كل واحد مع ان مشاقة الرسول كافية فيه مستقلا فلا حاجة
الى ضم غيره وفيه انه لو كان متابعة غير سبيل المؤمنين غير مستقل بذلك حتى ينضم اليه مشاقة الرسول فلا يتم الاستدلال والتمسك بما لم يتم الا
في كل منهما وان الاصل عدم انضمام كل منهما الى الآخر بط لفهم العرف الانضمام في مثل قولك من دخل الدار وجلس فله درهم مع ان التقييد المعتبر في
المعطوف عليه وهو تبين الهدى معتبر في المعطوف والهدى في المعطوف هو دليل الاجماع فلم يثبت حجيته وايضا سبيل المؤمنين ليس على حقيقته ومن
او مجاز انه دليلهم وهو مستند الاجماع لا نفسه هذا جملة ما ذكروه في هذا المقام وقد اطنب الاصحاب في هذا المقام بالاعتراضات الواردة
والاوجه ان يقال المراد بسبيل المؤمنين الايمان وهو ما صار به المؤمنون مؤمنين ويرد عليها ايضا ان المفهوم اتباع غير سبيل المؤمنين عدم اتباع
الغير لا اتباع سبيل المؤمنين فلا يلزم هذا وعيد على ترك المتابعة راسا لا يبقى ان ترك المتابعة راسا هو متابعة غير سبيل
المؤمنين لانا نقول المتابعة امر وجودي يحصل بحصول المتبوع والمفروض انتفاؤه ومنها قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا
شهداء على الناس فان الوسط كل شيء عدله وخياره فلا يتصور ان يكون معصوما عن الخطا فقولهم حجة وفيه ان ذلك
يستلزم عدم صدور الخطا عنهم مط وهو بط وما يقال ان ذلك اذا اجتمعوا لا مط ففيه انه تقييد بلا دليل وتخصيص فيتم مع ان التعليل
كقوله لتكونوا شهداء على الناس ظاهر في كون كل منهم شاهدا لا المجموع من حيث المجموع فكل اللازم مع ان المراد اما الشهادة في الآخرة
كما ورد في الاخبار فهو انما يستلزم العدالة لتعين الاداء لا التحمل فلا يجب عصمتهم في الدنيا واما في الدنيا فهو انما يدل على قبول
شهادتهم وهو لا يستلزم حجية فتويهم فالآية متشابهة الدلالة فالاولى ان يقال المراد بهم الائمة كما ورد في تفسيرها ومنها قوله تعالى فان
تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول فان مفهومه عدم وجوب الرد مع الاتفاق وفيه ان عدم وجوب الرد مع الاتفاق اعم من ان
يكون من جهة ان العمل لكون اجماعهم حجة بل انما كان من اجل ان عند كل منهم ما يكفيه من الدليل على مطلبه من عقل او نقل مع ان عموم الجمع في
قوله تنازعتم وفردوا افرادي لا مجموعي كما لا يخفى وسيجيء ان بعض العامة استدل بهذه الآية على عدم حجية الاجماع واما الاخبار
فما ادعوا تواتره معنى واظهرها دلالة قوله لا تجتمع امتي على الخطاء وفي لفظ آخر لم يكن الله ليجمع امتي على خطاء ومنها قوله كونوا مع
الجماعة ويد الله على الجماعة ونحو ذلك وفيه انا نمنع صحة تواترها بل هي اخبار احاد لا يمكن التمسك بها في اثبات مثل هذا الاصل
الذي يتواد بهم عليه فضلا عن فقههم ولم يثبت لنا تواترها على القدر المشترك على سبيل القطع بحيث يفيد المطلوب وثانيا نمنع كون
الاجماع الذي فهم منه الظاهر من الاجماع هو اجتماع الآراء في [illegible] حصول الموافقة اتفاقا فلا يثبت حجية جميع الاجماعات اذ لا يتحقق الا
على اجماع رايهم على سبيل اطلاع كل منهم على راي الآخر واختياره موافقة الآخر وتسميته بالاجماع المركب او بعدم القول بالفصل
وهذا واضح الآن بقي ان مدارهم اثبات الحجية في الجملة لا مط وبه يبطل السلب الكلي الذي يتمسك به الخصم وثانيا ان لو الخطا

امتي

جنبة للحقيقة سابقا فيحمل من الحاصل حقيقة قيد ومقتضاه عدم جواز اجتماعهم على جنس الخطاء وهو قد يحصل بان يختار كل واحد من الامة
خطاء غير خطاء الاخر وذلك لا يوجب عصمتهم ولا يقولون به فهذا من ادلة الشيعة على وجود الامام المعصوم والعجب من المخالفين حيث قالوا
بمقتضاه من حيث لا يشعرون نقله المحقق البهائي عن صاحب المحصول وهو نسبه الى الاكثرين وسيجيء في مسئلة تعاكس شطري الاجماع الكلام في ذلك
نعم يمكن توجيه الدلالة على القول بجنسية اللام بان يقال يفهم اتحاد الفرد من لفظ الاجتماع لا من لفظ الخطاء فيكون المراد لا يجتمع امتي
على جنس الخطاء بان يختاروا فردا منها كان ما مثلا فما اجتمعوا عليه فهو صواب وهو تقييد بلا دليل نعم يتم ذلك لو جعل اللام للعهد
الذهني فيصير من باب النكرة المنفية مفيدا للعموم لكنه ايضا معنى مجازي للفظ وايضا الظاهر من اللفظ سيما على القول بكون الاجتماع بمعنى
التجامع الارادي ان اجتماع الامة لا يحصل على ما هو خطاء لا ان ما اجتمعوا عليه يعلم انه ليس بخطاء وحاصل الاول ان المعتبر في الخطاء
كونه خطائية ثابتة قبل الاجتماع فالغرض نفي اجتماع الامة على ما هو خطاء عندهم لا ان ما اجتمعوا عليه يكشف عن انه صواب
ليس بخطاء وان قلنا بكون الالفاظ اسامي للماهيات النفس الامرية والحاصل ان هذه الرواية وما في معناها ظاهرة في مذهب الامامية
من لزوم معصوم في كل زمان ويؤيده ايضا ما روي من قوله لا تزال طائفة من امتي على الحق حتى يقوم الساعة وهو ايضا يشعر
بان نفي اجتماعهم على الخطاء انما هو لاجل انه لا بد ان يكون طائفة من امته على الحق كما نبه عليه بعض المحققين قال وهو ما يقوله
اصحابنا من وجوب دخول المعصوم في الاجماع حتى يكون حجة فيلزم المخالفين ان يقولوا بان حجية الاجماع انما هو من اجل ذلك كما يقوله
اصحابنا لا لانه اجماع من حيث انه اجماع واما قوله لم يكن الله ليجمع امتي على خطاء فمع ما فيه من اكثر ما مر من القدح في السند والدلالة
ان ظاهرها متروك عندنا ولا يصدر مثل هذا القبح عن الله نعم ولكن لا ينفي صدوره عن الخلق ويظهر الكلام في الباقي مما مر واما
الادلة العقلية التي اقاموها على ذلك فاقواها ان العلماء المحققين لا يجمعون على القطع في شرعي بمجرد تواطؤ وظن بل لا
يكون قطعهم الا عن قاطع فوجب الحكم بوجود نص قاطع بلغهم في ذلك فيكون مقتضاه وهو خطاء المخالف للاجماع حقا وهو يقتضي
حقية ما عليه الاجماع وهو المطلوب واجيب اولا بالنقض باجماع الفلاسفة على قدم العالم او اجماع اليهود على انه لا نبي بعد موسى
وامثال ذلك ورد بان اجماع الفلاسفة عن نظر عقلي وتعارض الشبه واشتباه الصحيح بالفاسد فيه كثير واما في الشرعيات فالفرق بين
القاطع والظني بين لا يشتبه على اهل المعرفة والتمييز واجماع اليهود والنصارى عن الاتباع لاحاد الاوائل لعدم تحقيقهم والعام
للتحليل بخلاف ما ذكرناه وبالجملة فانما يرد نقضا اذا وجد فيه ما ذكرنا من القيود وانى لهم ذلك وقد يعترض بانه لا حاجة في هذا
الاستدلال الى توسيط الاجماع على تخطئة المخالف لانه لو صح لاستلزم وجود قاطع في كل حكم وقع الاجماع عليه ويجاب بان كل
المجمعين ليسوا بقاطعين على خطاء مخالفيهم بل ربما يكون حكم كل منهم ظنيا مستندا الى امارة لكن يحصل لنا القطع بالحكم من اتفاق
الكل ولذلك قال في الاستدلال اجمعوا على القطع بتخطئة المخالف ثم يقل على تخطئة المخالف واعترض عليه ايضا بانه مستلزم
للدور لانه اثبات للاجماع بالاجماع ورد بان وجود هذا الاجماع الخاص دليل على حجية الاجماع لاستلزامه ثبوت امر قطعي يدل عليها كما مر
فحجية الاجماع متوقفة على وجود هذا الاجماع الخاص ووجود هذا الاجماع الخاص ليس متوقفا على حجية مطلق الاجماع وكذا دلالة الاجماع
على وجود قاطع يدل عليها لا يتوقف على حجية مطلق الاجماع هكذا قرروا الدليل والاعتراضات واقول ان كان مراد المخالفين من حجية الاجماع
هو حجيته من حيث هو اجماع كما هو الظاهر من طريقتهم بل صريح اكثرهم فلا يتم الاستدلال لان مرادهم ان كلا من العلماء المجمعين على القطع بتخطئة
مخالف الاجماع علماء الامامية ايضا ومن الاجماع الذي يخطأ مخالفه ما اشتمل على الامام المعصوم فلا ريب في حقية ما ذكروه ولكن ذلك
لا يثبت حجية الاجماع من حيث هو فلا ينفعهم والا فانه لم يعلم دخول المعصوم او علم خروجه عن الاجماع الذي يخطأ مخالفه فلا نم اجماع
جميع العلماء حتى الامامية على القطع بتخطئة مخالفه وبالجملة نمنع حكم العادة على ما ذكروه ولو فرضوا فقد الامامية على القطع

بتخطئة المخالف

اجمعوا على القطع بتخطئة المخالف للاجماع فيدل على انه حجة فان العادة يحكم بان العدد الكثير من العلماء
م م م

ظ اجماعهم





بتخطئة المخالف وان لم يعلم دخول المعصوم فيهم فنحن نقول ان كان موافقة الامامية في القطع في التخطئة بحيث يحصل القطع معه بكون
قول المعصوم فيكون حجية الاجماع الذي يحكم بخطاء مخالفه للاجماع المصطلح عندنا لا لاجل قضاء العادة بذلك وبدونه
فنمنع ايضا حكم العادة على ما ذكروه ويظهر ثمرة هذا الكلام في امثال زماننا حيث لا يمكن تحقق الاجماع على مصطلح العامة بحيث
يحكم بكون الامام المنتظر فيهم وكذا في عصر النبي مع فرض عدم معصوم اخر حال انعقاد الاجماع لانه لا يستحيل ذلك عندنا ايضا مع ان
العقد المسلم في قضاء العادة على ما ذكروه هو ما لو كان عدد المجمعين عدد التواتر حتى يمكن القطع بتخطئتهم مخالفه والجواب
الدليل انما هو في اجماع المسلمين من غير تقييد واشتراطهم خطاء المخالف لا يجدي ما يريد فان دعوى كونهم قاطعين
بتخطئة المخالف ابدا ان يكون قطعية وبمجرد ظهور اللفظ في ارادة العموم لا يكفي في ذلك مع ان المجمعين على القطع بالتخطئة لو
ادعوا ذلك في خصوص مثل هذا الاجماع الذي لم يبلغ عدده حد التواتر لم يسمع منهم ودعوى حكم العادة ثم على ما ذكر غير مسموعة
ثم يمكن ان يتم الاستدلال بناء على انه كون المطلوب اثبات الحجية في الجملة لا مطلقا وكيف كان فما ذكروه من الادلة من العقل والنقل لو تم
فلا يضرنا بل ينفعنا ولو لم يتم فايضا لا يضر مع تأملنا في اثبات حجية الاجماع واكثر ادلتهم مطابق لما يقتضيه مذهب الشيعة في حجية الاجماع
يظهر لمن تأمل فيما بينا الذي يقتضيه الانصاف ولنذكر هنا شيئا من الشكوك والشبهات التي اوردوها في المقامات الثلاثة المتعلقة
والجواب عنها فمنها ما ذكروه في نفي امكانه وهو ان الاتفاق اما عن قطعي او ظني وكلاهما باطل اما القطعي فلان العادة تقتضي نقله
الينا فلو كان لنقل وليس فليس ولو نقل لاغنى عن الاجماع واما الظني فلقضاء العادة بامتناع الاتفاق لاختلاف القرائح وتباينهم وذلك
كاتفاقهم على اكل الزبيب الاسود في زمان واحد فيستحيل الاتفاق وما ذلك الا لاختلاف الدواعي وقد يمنع حكم العادة بنقل
القطعي اذا اغنى عنه ما هو اقوى منه وهو الاجماع ونقله ايضا لا يغني عن الاجماع لظهور كمال الفائدة في تعاضد الادلة سيما
مع كون القطعيات متفاوتة في مراتب القطع ويمنع استحالة الاتفاق على الظني سيما اذا كان جليا واضح الدلالة معلوم
الحجية مع انا نستغني عن امكان العلم به فكيف يمكن التشكيك في امكانه ومنها ما ذكروه في امكان العلم به وهو انه لا يمكن العلم
بفتوى جميع علماء اهل الاسلام لانتشارهم في مشارق الارض ومغاربها بل لا يمكن معرفة اعيانهم فضلا عن اقوالهم
مع احتمال خفاء بعضهم لئلا يلزمه الموافقة او المخالفة او انقطاعه لطول غيبته فلا يعلم له خبر او اسيرا في المطمورة وكذب في
قوله رأيي كذا مع ان العبرة بالرأي دون اللفظ مع الاحتمال لرجوع بعضهم عما قال قبل الاستماع عن الاخر وهذا انه صنعه شبهة في مقابل
البديهة لحصول العلم بمذهب جميع علماء الاسلام بان رأيهم وجوب الصلوات الخمس وصوم رمضان ونحوهما ومذهب علماء الشيعة بان
رأيهم حلية المتعة ومسح الرجلين فاذا امكن حصول العلم بمذاهبهم على سبيل البداهة متأخرة عن النظر ولا ريب ان اتباع العلماء غير معروفين
باجمعهم فضلا عن حصول الاستماع منهم وليس الداعي الى ذلك امر عقلي حتى يقال ان العلم باجتماعهم انما هو لحكم العقل بان العقلاء يجتمعون
على ذلك للجبل عقلهم مع ان العقليات ايضا مما وقع فيه الاختلاف كثيرا مما لا يخفى على المطلع بها ومنها ما ذكروه في نفي حجيته فمنها ما ذكره
العامة مثل قوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء وان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول فظهر منها ان المرجع
المعول انما هو الكتاب والسنة ومنها كون الكتاب تبيانا لا ينافي تبيان غيره وان المجمع عليه لا تنازع فيه ومثل قوله تعالى وان
تقولوا على الله ما لا تعلمون وهو منع واضح واما ما ذكره بعض القاصرين من الخاصة فهو امور الاول انه يجوز الخطاء على كل واحد من المجمعين
فكذا المجموع وهو بعينه الشبهة التي اوردوها على نفي التواتر وجوابه الفرق بين المجموع وبين كل واحد كما لا يخفى مع ان للاجتماع تاثيرا واضحا
في حصول الاعتماد بل هو في الاجماع اظهر منه في الخبر الثاني ان المعصوم لو كان معلوما بشخصه فلا حاجة الى الاجماع والا فلا يمكن
الاطلاع على ارائه وقوله وجوابه انه قد لا يمكن الوصول الى حضرته ولكن يمكن العلم الاجمالي كما يحصل في الضروريات وانه يمكن العلم بوا

ذكر الشكوك الواردة على امكان حصول الاجماع

الشكوك الواردة على امكان العلم بالاجماع

في المطمورة الحفرة مثل السرداب

فكيف لا يمكن حصول اليقين بالنظر مع ان مرتبته البداهة
م م م

الشكوك الواردة على حجية الاجماع

شكوك الاخباريين في المقام

فى زمان حضوره بسبب التقية كما يمكن صيرورة الحكم بديهيا فى زماننا مع عدم الاستماع من لفظه ومن ذلك يظهر عدم الفرق بين زمان
الظهور وزمان الغيبة الثالث وقوع الخلاف فى حجية الاجماع وفى انه حجة كما نرى وجزان علماء الشيعة الغيبية باقوالهم
لم يختلفوا فى حجيته كما نرى كل المحققين من العامة ونسبة بعض العامة القول بعدم الحجية الى الشيعة افتراء او اشتباه لعدم فهم مقصد
الشيعة فانهم ينفون حجية الاجماع من حيث انه اجماع لا مطلقا ووجود الخلاف لا ينفى الحجية وكذا اختلاف مدرك الحجية كما لا ينفى حجية
خبر الواحد وغيره بل الخلاف موجود فى اصول الدين واصول المذهب بل فى جميع العقليات الا ما شذ وندر الرابع وجود المخالف فى
اكثر الاجماعات وجوابه ان اراد ان وجود المخالف يمنع عن تحقق الاجماع فهو انما يصح على طريقة العامة مع ان بعضهم ايضا لا يعتبر
خلاف النادر واما على طريقتنا فلا يضر وجود المخالف اما على المختار من الطرق الثلثة فلما عرفت ان المناط هو حصول الجزم بموافقة
المعصوم ولو باتفاق جماعة من الاصحاب واما على المشهور بين القدماء فلانه لا يضر خروج معلوم النسب بل المجهول النسب ايضا اذا علم
انه ليس معصوم بل يكفى فيه العلم الاجمالى بان غير الخارجين الذين علم انهم ليسوا اماما كلهم متفقون على كذا حيث حصل العلم
بان الامام فيهم مع انه يحتمل تقدم المخالف على تحقق الاجماع او تاخره مع عدم اطلاعه على الاجماع اذا لم نقل بان كل اجماع تحقق
للبيان يحصل العلم به لكل واحد سواء كان فى حال الحضور او الغيبة بل الاحكام الثابتة من الشارع على اقسام منها بديهى و
منها يقينى نظرى للخواص ومنها ظنى للخواص مجهول للعوام والنظرى اليقينى ربما يكون يقينيا لبعض الخواص ظنيا لبعض لوجوه
تختص احاد اسباب الحدس والتتبع مختلفة فيتفاوت الحال بالنسبة الى الناظرين والمتتبعين الا ترى ان الشيعة بعد عصر (?) اجمعوا
على حرمة العمل بالقياس مع ان ابن الجنيد قائل بجوازه ولا ريب ان الحجر (?) اجماعى وكذا عدم وجوب [illegible] مع ان
ابن ابى عقيل قائل بوجوبه وان شهر رمضان يعتبر فيه الرؤية لا العدد مع ان الصدوق خالف وهكذا ولا يتفاوت الحال بين
زمان الحضور والغيبة فيتحقق الاجماع فى كل واحد من الازمنة بالنسبة الى الاشخاص اما يقينى واما ظنى والظنيات مختلفة فى
مراتب القطع والظنيات فى مراتب الرجحان فلا يلزم الجواز (?) الحكم والقول بان الاجماع المتحقق فى نفس الامر لا بد ان يحصل به العلم لكل احد
لا بد ان لا يوجد مخالف فيه لانه ينافى احتمال السهو والغفلة والاشتباه فى الحدس وذلك لا يوجب بطلان اصل الاجماع كما لا يوجب
الغفلة والاشتباه والخلاف فى اصول الدين والعقليات مع حصول الخطاء فيها من كثير وان اراد ان وجود المخالف يمنع من الاحتجاج
بالاجماعات المنقولة ويورث العلم بخطاء المدعين فان اراد انا نجزم مع وجود المخالف بخطائهم فى الدعوى فهو فى غاية الظهور من البطلان
لما عرفت من امكان حصول العلم مع وجود المخالف وان اراد ان ذلك يورث ضعف الاعتماد عليه ففيه مع انه لا يتم لما ذكرنا ان ذلك لا يوجب
بطلان مطلق الاجماع ولا مطلق الاجماع المنقول الا ترى ان خروج بعض الاخبار الاحاد عن الحجية لا يوجب عدم حجية مطلق الاخبار و
كذا تخصيص العام وكثرة تخصيصه لا يوجب خروج العام من اصالة العموم وكذلك المخالفات الواقعة فى سائر المسائل وسائر العلوم لا توجب
عدم الاعتماد باصل العلم تنبيهات الاول اذا قال بعض المجتهدين بقول وشاع بين الباقين من غير انكار له وهو المسمى بالاجماع السكوتى
فهو ليس بحجة خلافا لبعض اهل الخلاف لان الاجماع هو الاتفاق ولم يعلم لاحتمال التصويب على مذهب المخالفين واحتمال التوقف و
التأمل او لتجديد النظر ولكون ذا بصيرة فى الرد على من ذهب اليه المعصوم و [illegible] فى التسنن بالانكار او غير ذلك من الاحتمالات فلا
يكشف السكوت عن الرضا نعم اذا انكر ذلك فى وقايع متعددة كثيرة فى الامور العامة البلوى بحيث يحكم العادة بالرضا فهو حجة
الثانى قال فى المعالم الحق امتناع العلم بكون المسئلة اجماعية فى زماننا هذا وما ضاهاه الا من جهة النقل من الازمنة السابقة على
ذلك اذ لا سبيل الى العلم بقول الامام كيف وهو موقوف على وجود المجتهدين المجهولين ليدخل فى جملتهم ويكون قوله مستورا بين اقوالهم
وهذا مما يقطع بانتفائه فكل اجماع يدعى فى كلام الاصحاب مما يقرب من عصر الشيخ الى زماننا هذا وليس مستندا الى نقل متواتر او احاد حيث

والقينيات م

الاجماع السكوتى

من غير جهة النقل هكذا فى المعالم



يعتبر او مع القرائن المفيدة للعلم فلا بد ان يراد بما ذكره الشهيدين الشهرة الى ان قال والحق ان هنا نظر بعض علماء اهل الخلاف
حيث قال الانصاف انه لا طريق الى معرفة حصول الاجماع الا فى زمن الصحابة حيث كان المؤمنون قليلين يمكن معرفتهم باسرهم على
التفصيل اقول لا ريب فى امكان حصول العلم فى هذا الزمان ايضا كما اشرنا على الطريقة التى اخترناها فانه يمكن حصول العلم من تتبع كلام
العلماء وموافقتهم باجماع جميع الشيعة من زمان حضور الامام الى زماننا هذا بسبب اجتماعهم وعدم ظهور مخالف مع قضاء العادة بان
المقصد من نقل الاقوال حتى الاقوال الشاذة والنادرة حتى من الواقفية وسائر المخالفين لو كان فى المسئلة من علمائنا لنقلوه
وانا نقطع ان لذلك دعوى جماعة منهم الاجماع ايضا وكذا سائر القرائن مما اشرنا سابقا فيمكن حصول العلم بكونه اجماعيا بمعنى كون اجتماعهم
كاشفا عن موافقتهم لو نبيهم وما قيل انهم لعلهم اعتمدوا على دليل عقلى لو وصلنا لظهر عدم دلالته على المطلوب لم يعتمدوا على
صدور من المعصوم من قول او فعل او تقرير ففيه ما لا يخفى اذ هذا الكلام لا يجرى فى الامور التى لا مجال للعقل فيها وجل الفقه بل كله من
هذا الباب فما يمكن استفادته من العقل فان كان من جهة ادراك الحسن ذاتى او قبح ذاتى فلا اشكال فى كونه متبعا سواء انعقد
عليه الاجماع اولا وان كان من باب استنباط او تخريج او تفريع فالعقل يحكم والعادة تقضى بعدم اتفاق الجم الغفير المختلفة
المذاق المتباينة المشرب على دليل غير واضح الماخذ كما اشرنا سابقا سيما واصحابنا لا يعملون بامثال ذلك وان كان ماخوذا من
النص فهو المط نعم يظهر الاشكال فيما لو استدلوا بعلة غير معلومة الماخذ كما استدلوا فى لزوم تقديم الشاهد الذكر على اليمين
انه كان المثبت للحق هو الشاهد مع اليمين وانه لو قدم اليمين وقعت ملغاة بان وظيفة المدعى هو البينة واليمين وظيفة المنكر ويمكن
ان يقال ان هذا ايضا فى الحقيقة اتفاق على امر شرعى وهو كون اليمين متلبسة بوصف المتممية وللزوم التاخير فاتفاقهم
على هذا التعليل ايضا اتفاق على امر شرعى فاذا حصل من التتبع اجماع السلف والخلف على اصل الحكم فلا يضر هذا التعليل ولا يقدح
فى امكان دعوى الاجماع ان هذا العلة غير واضحة الماخذ ولا دليل على حجيتها لامكان دعوى الاجماع على اصل العلة ايضا نعم
ما اختاره من الطريقة لا يتم دعوى حصول العلم بالاجماع فى امثال هذا الزمان بل يشكل ثبوته فى زمان الحضور ايضا الا بان يراد كما
ذكرنا سابقا من ان يراد من حصول العلم باقوال العلماء حتى الامام العلم الاجمالى لا العلم بهم تفصيلا حتى يتفق فائدة الاجماع ويكفى فى
ذلك عدم معرفة ارائهم تفصيلا وان فرض معرفتهم باشخاصهم مفصلا لو شاهدهم ولقيتهم وبالجملة انكار امكان العلم بالاجماع
فى هذا الزمان مكابرة وان كان انعقاده فى الازمنة السابقة وكيف يمكن منع امكان حصول العلم البديهى بسبب التسامع والتظافر
والتواتر مما يمكن دعوى العلم النظرى للعلماء المتبحرين المدققين وبالجملة فيمكن حصول العلم الضرورى بكون الشئ مجمعا عليه والعلم النظرى
ودونهما الظن المتاخم للعلم اذ كثيرا ما يحصل لنا الظن المتاخم للعلم بكون المسئلة اجماعية بسبب الفحص والتتبع ويختلف اليقين
ومراتبه والظن ومراتبه بحسب المتتبعين ولعل الاجماع الظنى ايضا يكون حجة كما سنشير اليه فيما بعد لو لم يكن هناك دليل اقوى منه ومما
ذكرنا يظهر ان يوجه كلام العلامة فى جواب ما نقل فى المعالم عن بعض علماء اهل الخلاف حيث قال انا نجزم بالمسائل المجمع عليها جزما قطعيا ونعلم
اتفاق الامة عليها علما وجدانيا حصل بالتسامع وتظافر الاخبار عليه وحاصله انه لا ينحصر العلم بحصول الاجماع فى زمن الصحابة بل يحصل
فى امثال زماننا ايضا بالتسامع والتظافر ان المسئلة اجماعية من دون ان ينقل الينا ان اصل الاجماع من زمان السابق الى الزمان
اللاحق وعقل صاحب المعالم مراده واعترض عليه بان ذلك لا ينافى ما ذكره بعض العامة حيث ادعى حصول العلم الابتدائى وما ذكره العلامة
ادعى حصول العلم بالنقل وانما دعاه الى هذا الاعتراض قول الشهيد [illegible] عليه وقرينة المقام ومقابلة الجواب للسؤال شاهد
على ان مرجع الضمير كل واحد من فتاوى العلماء المجمعين كما لا يخفى ومما ذكرنا ظهر ما فى قوله فكل اجماع يدعى فى كلام الاصحاب الخ لانهم عدول ثقات
وادعوا العلم بحصول الاجماع فلا يجوز تكذيبهم ويكون لنا بمنزلة خبر صحيح [illegible] اما بلا واسطة مع ان ما ذكره موافق للشهيد

تتمة م

ارادة الشهرة لا ينفك عن هؤلاء وهم من اصحاب الائمة وهم امناء الائمة ونواب الائمة فتكفلوا ايتامهم المودعون المتقين الحجج على الخلق بعد
ائمتهم وهذا منهم تدليس وخداع حيث يصطلحون في كتبهم الاصولية ان الاجماع هو الاجماع الكاشف عن رأي امامهم ويطلقون في كتبهم الفقهية
على مجرد الشهرة حاشاهم عن ذلك نعم تطرق الغفلة والاشتباه عليهم لا ينكر واحتمال الخطاء لا يوجب الحكم ببطلانه في نفس الامر اعلم جواز
الاعتماد على الظن الحاصل به لو لم يزاحمه ظن اقوى ولم يظهر من الخارج قرائن تدل على غفلتهم في دعوى الاجماع واشتباههم حدسهم وكذا
لساير التوجيهات التي ذكره الشهيد في الذكرى ايضا من انهم ارادوا بالاجماع عدم ظهور المخالف عندهم حين دعوى الاجماع الا ان يرجع الى
الاجماع على مصطلح الشيخ وقد عرفت ضعفه وانه خلاف مصطلح جمهورهم بل الشيخ ايضا يريد من الاجماع الذي يعبر مطلقا مصطلح المشهور كما
سفر البيان وارادة الاجماع على روايته بمعنى تدوينه في كتبهم منسوبا الى الائمة اوبتاويل الخلاف على وجه يمكن مجامعته لدعوى الاجماع و
ان بعد تحصيل الحكم من باب التخيير وكل ذلك بعيد لا حاجة اليه فنقول ان تلك الاجماعات اجماعات نقلها العلماء فمن يقول بحجية الاجماع المنقول
بخبر الواحد بحجيتها الا ان يعارضها اقوى منها من الادلة وظهور الخلاف بعضها لا يوجب جرح اصل الاجماع المنقول عن الحجية لو كون
جميع تلك الاجماعات باطلة في نفسها **الثالث** قد عرفت ان الاجماع هو اتفاق الكل واتفاق جماعة يكشف عن رأي الامام فاتفاق اهل
جماعة من الاصحاب لو لم يعلم لهم مخالف ولم يحصل القطع بقول الامام فهو ليس باجماع من ما قال الشهيد في الذكرى هل هو حجة مع عدم متمسك
ظاهر من حجة عقلية او نقلية الظاهر ذلك لان عدالتهم تمنع من الاقتحام على الافتاء بغير علم ولا يلزم من عدم الظفر بالدليل عدم الدليل
خصوصا وقد تطرق الدرس الى كثير من الاحاديث لمعارضة الدول المخالفة ومباينة الفرق المنافية وعدم تطرق الباقين الى الرد
مع ان الظاهر فيهم عليه وانهم لا يقرون ما يعلمون خلافه فان قلت لعل مستندهم لعدم الظفر مستند الجانبين قلت فيبقى قوله اولئك
سليما عن المعارض وللوفاق بين كثرة القائل بذلك اوقلته مع عدم المعارض وقد كان الاصحاب يتمسكون بما يجدونه في شرايع الشيخ
ابي الحسن ابن بابويه القمي عند اعواز النصوص لحسن ظنهم به وان فتواه كروايته وبالجملة فقول فتاويهم معتد لرواياتهم هذا مع
بعده ندرة الفرض اذ الغالب وجود دليل دال على ذلك القول عند التأمل وقال في المعالم بعد ما نقل كلامه المحكي عنه عدم الدليل وهذا الكلام عندي ضعيف
لان العدالة انما تؤمن من تعمد الافتاء بغير ما يظن بالاجتهاد دليلا وليس الخطاء بمأمون على الظنون وان تفسير مستنده في مباحث الاجتهاد است
بما يدل على كفاية الظن حينئذ انسداد باب العلم ولا ريب في ما ذكره من القوة العقلية فلو لم يعارضه ما هو اقوى منه فلا يبعد الاعتماد عليه سيما
اذا كان القائل بحيث يعلم الكثرة الا ان الفرض بعيد كما ذكره في الذكرى **الرابع** قال في الذكرى الحق ببعضهم المشهور بالمجمع عليه فان اراد
في الاجماع فهو ممنوع وان اراد في الحجية فهو قريب بمثل ما قلناه يعني فيه لان عدالتهم تمنع من الاقتحام على الافتاء بغير علم الى اخر ما ذكره ولقوة
الظن في جانب الشهرة سواء كان اشتهاره في الرواية بان يكثر تدوينها والفتوى لقوله لقوة الظن بحمل ان يكون المراد بما كون الظن الحاصل
من جانب المشهور اقوى من الظن الحاصل من مخالفهم ولما كان المفروضة المسئلة السابقة عدم العلم بالمخالف فيتعرض لذلك وما ذكره
في توجيهه فلم يدخل فيما اشتهر بين اصحابك واترك الشاذ النادر فان المجمع عليه لا ريب فيه فان ملاحظة الحكم والتعليل في الرواية يقتضي
ارادة الشهرة من المجمع عليه او الاعم والعلة المنصوصة حجة والتخصيص بالرواية خروج عن القول بحجية العلة المنصوصة كما لا يخفى وعلى القول
بكون الاصل العمل بالظن بعد انسداد باب العلم الا ما اخرجه الدليل يتقوى حجية الشهرة واذا كان معها دليل ضعيف فا يحصل الظن سيما
اذا كان الدليل الذي في الطرف المخالف اقوى بل كلما كان الادلة والاخبار في جانب المخالف اكثر واصح يتقوى جانب الشهرة ويضعف الطرف
الاخر ثم ان صاحب المعالم اعترض على الشهيد بمثل ما سبق وبان الشهرة التي يحصل معها قوة الظن هي الحاصلة قبل زمن الشيخ
لا الواقعة بعده قال واكثر ما يوجد مشتهرا في كلام الاصحاب حدث بعد زمان الشيخ كما نبه عليه والدي في كتاب الدراية الذي الفه
في دراية الحديث مبينا لوجهه وهو ان اكثر الفقهاء الذين نشأوا بعده من الشيخ كانوا يتبعونه في الفتوى تقليدا له لكثرة اعتقادهم







فيه وحسن ظنهم به فلما جاء المتأخرون وجدوا احكاما مشهورة قد عمل بها الشيخ ومتابعوها فحسبوها شهرة بين العلماء وما دروا ان مرجعها الى الشيخ
وان الشهرة انما حصلت بمتابعته ثم نقل عن والده تأييدا لما ذكره من كلام بعض اصحابنا وانت خبير بان هذا الكلام في غاية البعد فان توجيه كلام
والده لا يمكن بمثل ما نقلناه عن الشهيد فيما لو لم يعرف خلاف الجماعة ولم يظهر مستندهم في الحكم فان ذلك في المقام الذي لم يظهر مستند الحكم
ولا يمكن ارجاع متابعتهم لحصول الظن بان قد ظهر كان عن دليل عندهم اما القول بان كل مشهور بعد زمان الشيخ هو من هذا القبيل فلا ريب اعتبار
وان ابقينا كلامه على ظاهره من تجويز تقليد الجماعة الشيخ مع تحرجهم بحرمة التقليد على المجتهد فهو جرأة عظيمة ولا ريب ذلك في معنى تفسيقهم
مع انا نرى مخالفتهم له كثيرا بل اكثر مخالفة الفقهاء بعضهم لبعض اعتراضهم عليه في غاية الكثرة على انا نقول ان كتب الشيخ كثيرة وفتاويه في
كتبه مخالفة بل لا يكاد يوجد فتوى يخالفه فهذه الشهرة حصلت في اي موضع وبتبعية اي فتوى من فتاويه ونقليا اي كتاب من كتبه او قلنا
قول بين الاصحاب الاول للشيخ موافقة فيه وربما وافق الشهرة فتواه في النهاية وخالف فتواه في المبسوط وربما كان بالعكس وربما كانت موافقته
للخلاف وهكذا وبالجملة هذا الكلام من الغرابة بحيث لا يحتاج الى البيان فان كان اعتمادهم على كتاب النهاية فسائر كتبه متأخرة عنه فهل يحمل الله
مع ان المشهور ربما كان موافقا للخلاف والمبسوط وان كان بالعكس وربما كانت موافقة للنهاية وهكذا نعم يمكن توجيه الشهرة الحاصلة بين الفقهاء
من جملة قريبين بزمان المعصوم وان كان توجيه الشهرة بين المتأخرين ايضا وجه لكنهم ادق نظرا واكثر تأملا وربما كان قدماء الحديث افقه
فعلى المجتهد التحري والتأمل وملاحظة رجحان الظن بحسب المقامات وقد وجدنا المقامات مختلفة غاية الاختلاف وترجح عندنا تارة
شهرة القدماء تارة وشهرة المتأخرين اخرى وثالثة وجدنا مشهورا لا اصل له واخرى وجدنا ما يستقل في الحكم وبطل الاعتماد ثم ان هيهنا
كلاما وهو ان المشهور عدم حجية الشهرة فالقول بحجية الشهرة مستلزم للقول بعدم حجيتها وما يستلزم وجوده عدمه فهو باطل ويمكن دفعه بان
الذي يقول به القائل هو حجية الشهرة في مسائل الفروع والذي يلزم عدم حجيته هو الشهرة في المسئلة الاصولية وهي عدم حجية الشهرة ولا
منافاة ووجه الفرق ايضا ان المسئلة الاصولية عاد دليل عقلي يمكن القدح فيه وهو عدم الاتيان على الخطاء في الظنون وهو لا يقاوم ما دل
على حجية الشهرة وهو ما دل على حجية الظن بعد انسداد باب العلم الا ما اخرجه الدليل كما سيجيء في العلة المنصوصة وغيرها فانه يحصل من الظن بعمل
الجماعة في الحكم الفرعي اقوى من الظن الحاصل من قول الجماعة بعدم جواز العمل بالمشهور **تنبيه** قد يطلقون الاجماع على غير المصطلح
الاصولي كاجماع اهل العربية والاصوليين واللغويين ومثل قولهم اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه واجمع الشيعة على رواية
فلان وهذا ليس كاشفا من قول الحجة ولكنه مما يعتمد عليه في مقام الترجيحات ومراتب الظنون **قانون** لا يجوز خرق الاجماع المركب
عندنا سواء كان مركبا من قولين او اكثر فلا يجوز القول الزائد على ما اجمعوا عليه وذلك قد يحصل بملاحظة تواردهم حكمين او احكام متعددة من الكلية
الشرعية على موضوع واحد بحسب اقوال الامة ثم حكم اخر من اخر وقد يحصل بملاحظة توارد حكمين من فريقين منها على موضوع كلي ثم حكم موافق للكل
في بعض افراد ذلك الموضوع وحكم اخر موافق للاخر في البعض الاخر من تلك الافراد من فريق اخر مثال الاول ان القول بين الشيعة منحصر في
استحباب الجهر بالقراءة في ظهر الجمعة مثلا والقول بحرمته فالقول بوجوبه خرق للاجماع المركب ومثل ان المشتري اذا وطئ الجارية البا[كرة] ثم
وجدها عيبا فقيل لا يجوز الرد وقيل يجوز الرد مع الارش وهي تفاوت ما بين الثيبية والبكارة فالقول بردها مجانا خرق للاجماع المركب
ومثال الثاني ان الشيعة مختلفة في وجوب الغسل بوطي الدبر فمن قال بوجوبه في المرأة قال به في الغلام ومن لم يقل به لم يقل في شيء منهما فالقول
بوجوبه في بعض افراده بان يقال هو في المرأة دون الرجل خرق للاجماع المركب وكذا مسئلة الفسخ بالعيوب فان الامة مختلفة فيه فقيل بالفسخ
كلها فالقول بالفسخ في بعض العيوب دون بعض خرق للاجماع المركب وقد يسمى هذا قولا بالفصل وقد يقال لا يجوز القول بالفصل وتمسكون بعدم
القول بالفصل في تعميم الحكم فلا يجوز القول بالفصل بينهما وذلك اذا لم يكن هناك كلي جامع لموضوع المسئلتين مثل الذي برها العيب ومن امثلته
ان بعضهم قال بان المسلم لا يقتل بالذمي ولا يصح بيع الغايب فالقول بالقتل وعدم الصحة قول بالفصل بين المسئلتين فقد جمع خرقا للاجماع

مع القول بالفصل وقد يتفاوت من الجانبين فاذا الاجماع هو مسئلة وطى الدبر والفسخ بالعيوب اثباتا لهما ونفيا ومادة الافتراق من جانب
خرق الاجماع المركب هو مسئلة الجهر في ظهر الجمعة ورد الجارية الموطوءة دائما لهما واما من جانب القول بالفصل فامثلة كثيرة يتضح في ضمن
ما يلقى عليك فاستمع لتحقيق هذا المقام على ما يستفاد من كلماتهم وهو انه اذا لم يفصل الامة بين مسئلتين او اكثر فان نصوا على عدم الفصل
بينهما بانه يعلم من حالهم الاتفاق على ذلك وانه لم يجد التصريح به من كل منهم فلا يجوز الفصل سواء حكموا بعد ميز في كل الاحكام او بعض الاحكام
ولصوره ثلث الاولى ان يحكم الامة بحكم واحد فيهما مثل انهم يستدلون لوجوب الاجتناب عن البول بقوله ع اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل
لحمه فالحكم من الامة في البول واحد هو النجاسة وهم متفقون على عدم الفصل بين وجوب غسل الشيء عنه والبدن وتعذير الماكول والمشروب
والمساجد والمصاحف ونحو ذلك وكذا سائر احكام النجاسات فانهم اتفقوا على عدم الفصل بين الاحكام المذكورات بالنسبة الى ملاقاة البول مع كون الحكم
واحدا ايضا فهو في الحقيقة اجماع بسيط وليس هذا اجماع مركب في موارد عدم الصورة في الاحكام الشرعية فوق حد الاحصاء الثانية
ان يحكم بعض الامة في المسئلتين بحكم وبعض اخر بحكم اخر مثل ان بعضهم يقول بنجاسة الماء القليل الذي في الاناء بولوغ الكلب وكذا
بنجاسة القليل الذي دخل فيه الدجاجة التي وطئت العذرة وكل غيرهما من افراد الماء القليل واقسام النجاسة والاخر يقول بعدم
نجاسة شيء منها في شيء من افرادها وهذا ايضا مما اجتمع فيه الاجماع المركب مع الاتفاق على عدم الفصل فهناك اجماع بسيط ومركب و
ذلك ايضا في الاحكام الشرعية في غاية الكثرة الثالثة ان لا يعلم حكم منهم فيهما بخصوصه وان اتفق بعدم الفرق بينهما وذلك في الاحكام
الاجتهادية التي لم يتعين فيها حكم بحيث ينعقد عليه اجماع بسيط او مركب سواء كان في اول الاطلاع على المسئلة وابتداء البحث في خصوص
حكمها او بعد الاطلاع والفحص وقبل استقرار الامر على حكم او حكمين مثل انا اذا لم نعلم حكم تذكية المسوخ فاذا ثبت جواز تذكية
الذئب من جملتها من اجل ما دل على جواز تذكية السباع فنحكم بجواز التذكية في الباقي ان ثبت الاتفاق على عدم القول بالفصل
هكذا في الحشرات بعدما اثبتنا حكم المسوخ بما ذكرنا نقول بجواز التذكية في الفارة لكونها من المسوخ وقد اثبتنا جوازها فيها وهكذا وامثال
ذلك ايضا كثيرة وان لم ينصوا على عدم الفصل ولم يعلم اتفاقهم على ذلك ولكن لم يكن فيهم من فرق بينهما ايضا فان علم اتحاد طريق الحكم
فيهما فهو في معنى اتفاقهم على عدم الفرق مثال لمن ورث العمة وورث الخالة ومن منع احدهما منع الاخرى لاتحادهما في الطريقة وهي
قوله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض مثل زوج وابوان وامرأة وابوان فمن قال للام ثلث اصل التركة كابن عباس قال في
الموضعين ومن قال لها ثلث الباقي بعد فرضهما قال في الموضعين الا ابن سيرين فقال في الزوج بمثل قول ابن عباس ودون الزوجة وحكى
اخرون انه لم يعلم اتحاد الطريقة فقال العلامة المحقق جواز الفرق لمن بعدهم عملا بالاصل السالم عن معارضة مخالفة حكم مجمع عليه او مسلد
لان منع المخالفة يستلزم ان من قلد مجتهدا في حكم ان يوافقه في كل حكم ذهب اليه وهو ظاهر البطلان وقال في المعالم والذي يأتي على
مذهبنا عدم الجواز لان الامام مع احدى الطائفتين قطعا اقول هذا لا يتم الا مع العلم بعدم خروج قول الامام عن القولين والمفروض
عدم ثبوت الاجماع ويمكن التكلف في ارجاع كلام المصنف الى الاجماع ولكنه بعيد فلنرجع الى ما كنا فيه ونقول الاجود تحقق الاجماع
المركب يعني ما علم ان قول الامام ليس بخارج عن احد الاقوال فان الخروج عن الكل واختيار غيره يوجب ترك قول الامام يقينا فهذا
هو الوجه فيما اخترناه من المنع مط واما العامة فاكثرهم قد اتفقوا على ذلك وذهب الاقلون منهم الى الجواز وفصل ابن الحاجب
ومن تبعه بان الثالث ان كان يرفع شيئا متفقا عليه كمسئلة رد البكر مجانا فلا يجوز والا فيجوز كمسئلة فسخ النكاح ببعض العيوب
لانه وافق في كل مسئلة مذهبا فلم يخالف اجماعا ويضعف مثل قتل الذمي وبيع الغائب المتقدم فهما مسئلتان خالف في احدهما
بعضا وفي الاخرى بعضا وانما الممنوع مخالفة الكل فيما اتفقوا عليه واستدل المانعون منهم مط بانهم اتفقوا على عدم التفصيل في مسئلة
العيوب ومسئلة الام فالمفصل خالف الاجماع ورد بمنع اتفاقهم على عدم التفصيل فان عدم القول بالفصل ليس قولا بعدم الفصل

وانا المتنع



واما الممتنع مخالفة ما قالوا بنقيضه لانا لم يقولوا بثبوته ونفيه مسئلة قتل الذمي وبيع الغائب فاعترض بان من قال بالايجاب الكلي في
مثل مسئلة العيوب يستلزم قوله بطلان السلب الجزئي الذي هو نقيضه قطعا بل بطلان التفرقة ومن قال بالسلب الكلي يستلزم قوله بطلان الايجاب الذي هو نقيضه
قطعا بل بطلان التفرقة فالقول بالتفصيل مركب من الجزئيين فالمركب منهما بط على القولين باعتبار احد جزئيه قطعا ولا يخفى ما فيه فان
دلالة القول بالقضية الكلية وان سلمت من باب الالتزام البين بالمعنى الاعم كما في دلالة الامر بالشيء على النهي عن الترك كما مر لكن بطلان احد
جزئي المركب انما يستلزم بطلان المركب من حيث انه مركب لا من حيث سائر الاجزاء ايضا مع انه لا تركب هنا حقيقيا بل هي ثنتان كل منهما مسئلة برأسها
اتفق للقائل القول بهما مط لا بشرط اجتماع كل منهما مع الاخر ولا بشرط التركب فلا دلالة في احد القولين الا على بطلان احد الجزئيين ولم يثبت اجتماع
الفريقين على بطلان كل واحد منهما واما ما قيل ان اتحاد الحكم في كل الافراد لازم لقول كل الامة وان لم يقولوا به صريحا والتفصيل ينافيه ففيه ان
اللازم لقولهم انما هو اتحاد الحكم في كل الافراد بلى وهم تبعوا لا القول باتحاد الحكم في كل الافراد وما يفيد في تحقق الاجماع هو الثاني لا الاول سلمنا
لزوم الثاني ايضا لكن لا يلزم من القول باتحاد الكل في الحكم القول ببطلان القول بالحكم الموافق في البعض اذ ليس في القول باتحاد الكل في الحكم لزوم
انضمام كل منهما بالاخر لان الحكم انما يتعلق بكل واحد من الافراد لا بالافراد بشرط تركبها واجتماعها سلمنا ذلك لكن السلم من العقاب محض مخالفة
الاجماع والقدر الثابت الحجية من الاجماع هو ما علم اتفاقهم على شيء بدلالة لفظية مقصودة لا التبعيات وادلتهم التي اجمعت على ذلك انما يعرف الى
ذلك واستدل المانعون ايضا بان فيه تخطئة كل فريق في مسئلة وفيه تخطئة كل الامة والادلة السمعية تنفيها ورد بان المنفي تخطئة
كل الامة فيما اتفقوا عليه واما فيما لم يتفقوا عليه بان يخطئ كل بعض في المسئلة غير ما خطأ فيه الاخر فلا ينفي اقول قد مر فيما
ما يحدث في هذا الكلام وما يصلح في خصوص الاستدلال بقوله ع لا تجتمع امتي على الخطأ بجعل اللام للجنس او للعهد لكن الاظهر على هذا
فهذا المقام هو قول المانع كما بينا احتج المجوزون بان اختلافهم دليل على ان المسئلة اجتهادية يعمل فيها بما اقتضاه الاجتهاد
وادى اليه فيجوز احداث الثالث واجيب بان الاختلاف انما يدل على جواز الاجتهاد اذا لم يكن هناك اجماع مانع فاذا اختلفوا على قولين
ولم يستقر خلافهم كانت المسئلة اجتهادية بخلاف هنا استقر خلافهم على قولين فلا يجوز الثالث واحتجوا ايضا بمسئلة الام ومخالفة
ابن سيرين وتابعي اخر وعدم انكارهم عليهما واجيب بانه كان قسما من الجائز نحو لم يكن فيه مخالفة للاجماع كالفسخ بالعيوب ويشكل هذا
الجواب بان الظاهر انهما اتبعا طريق المسلمين الا ان يمنع عن ذلك واما عندنا فلا اشكال لعدم الثبوت ثم ان الكلام في تحقق
الاجماع المركب وحجيته واقسامه من القطعي والظني وغير ذلك نظير ما مر في الاجماع البسيط فلا حاجة الى الاعادة فائدة
اذا اختلف الامة على قولين ولم يدل على احدهما دليل قطعي او ظني يرجح على الاخر فمقتضى طريقة العامة الرجوع الى مقتضى
الاصل ان لم يكن موجبا لخرق المتفق عليه والا فالتخيير واما على مذهب الامامية ففيه قولان نقلهما الشيخ في العدة احدهما اسقاط
القولين والتمسك بمقتضى العقل من حظر او اباحة على اختلاف مذاهبهم وثانيهما التخيير وانه يجري مجرى خبرين تعارضا فلم يكن
مرجح لاحدهما ورد الشيخ القول الاول بانه يوجب طرح قول الامام واختار الثاني فاعترض المحقق بان في التخيير ايضا ابطال قول
الامام لان كلا من الطائفتين يوجب العمل بقوله ويمنع من العمل بالقول الاخر فلو خيرنا لاستبحنا ما حظره المعصوم ولا يخفى ضعف
هذا الاعتراض فان التخيير طريقة العمل للجاهل بالحكم لا لمن في المسئلة يوجب طرح كل واحد من القولين كالتخيير في العمل بالخبرين
المتعارضين وحكم كل واحد منهما ببطلان القول الاخر وعدم صحته في نفس الامر لا ينافي تجويز العمل به للجاهل كما انه لا يجوز للمجتهد بل يمنع
مجتهدا اخر عن تقليده وان علم خطأه في المسئلة بل انه يجوز تقليده اذا كان اهلا للاجتهاد ورخصه فيه فان الترخيص في التقليد عين
امضائه نفس الحكم واظهار الرضا به بالخصوص ثم انه فرض اتفاق الفريقين بعد الاختلاف على احد القولين فقال الشيخ بجواز ذلك على
القول بالرجوع بمقتضى العقل واسقاط القولين لانعقاد الاجماع ح على ما اجتمعوا عليه واما على ما اختاره من التخيير فنفى لانه يوجب

بطلان القول الآخر والمفروض كان التخيير بينهما وهو ينافي البطلان وهو ضعيف لان التخيير انما كان في العمل بهما لا في قول الامام بخصوصه فبعد انعقاد الاجماع
بتعيين قول الامام ويظهر بطلان القول الآخر ولا منافاة بين عدم ظهور البطلان وعدم جواز العمل به فتدبر واخر والآخر تعاكس الفريقين عند اصحاب
اللزوم رجوع المعصوم عن قوله اللهم الا اذا كان القولان عنده وكان احدهما من باب التقية وهو خلاف الاصل لا يصار اليه الا مع الثبوت وربما استدل
على عدم جواز التعاكس بقوله لا تجتمع امتي على الخطأ بناء على كون اللام للجنس ولزوم اجتماع الامة على جنس الخطأ فان من عدل عن الحق قائل بالخطأ
اولا ويلزم الفرقة الاخرى لعدولهما عن الحق ايضا كذلك الخطأ فيصدق عن كل منهما جنس الخطأ وان كان في وقتين وربما يستدل به على هذا على لزوم
عدم خلو الزمان عن المعصوم لانه لا يتأتى كلهم واحد من الامة خطأ وان كان خطأ كل منهم غير خطأ الآخر فيجب اجتماعهم على جنس الخطأ فلا بد من معصوم حتى
يصدق عدم الاجتماع على الخطأ وفيه ان قوله لا تجتمع امتي على الخطأ بناء على كونه اسم كلمة لا يوافي الكلمة الا ضمير الشأن **قانون** الاقرب حجية
الاجماع المنقول بخبر الواحد لانه خبر وخبر الواحد حجة اما الاول فلانه قول العدل اجمع العلماء على كذا يدل بالالتزام على نقل قول المعصوم او فعله او
تقريره الكاشف عن اعتقاده على طريقة المشهور ودخولها واعتقاده على الطريقة التي لعنوه فكانه اخبر عن اعتقاد المعصوم واخباره انا شيا عن علم فهو نبأ
وخبر واما الثاني فلما يجيء في بحث الاخبار والفرق بين الطريقين ان الاول يسمى كونه حديثا مصطلحا والثاني انه خبر لغة وعرفا ومما ذكرنا ظهر وجه
الاستدلال بآية النبأ واما آية النفر فهي ايض دالة عليه كالخبر لان تحصيل المعرفة به تفقه والاخبار به انذار واما الاجماع الذي نقل في حجية
خبر الواحد فلما كان بالنسبة الينا منقولا فالتمسك به دوري وفي ظاهر القطع بذلك الاجماع بحيث يشمل هذا البناء الذي هو محل النزاع اولى الاجماع
المنقول الذي نحن نتكلم فيه هو الاقلا وجه للاستدلال به واما انسداد باب العلم واختصار الطريق في الظن فلا لانه عليه واضح لان مقتضى حجية الظن
من حيث انه ظن لا ظن خاص واستدل ايض على حجيته بالاولوية بالنسبة الى خبر الواحد فان الظني بخبر الواحد اذا كان حجة فالقطعي النقل
بواسطة يجيء الكلام في توضيح هذا الاستدلال بقوله نحن نحكم بالظاهر واجيب عن الاول بان الاطلاع على الاجماع اربعية الظن بوهن
اضعف من الظن بوقوع الخبر ورد بما يمنع من جهة ذلك التساوي ايض وعن الادلة الثاني بانهما لا يفيدان الا الظن وهو غير معتبر في
الاصول اقول واحتمال الخطأ في مدعي الاجماع معارض بكثرة المواد الاخبار بالاخبار من حيث المتن والسند الدلالة والتعارض والاختلال
والاضطراب والسهو والغفلة والنقل بالمعنى مع الاشتباه في فهم المقصود والاجماع المنقول خال عن اكثر ما ذكر فينبغي مزية العلم وجماعة ودعوى
لزوم القطع في الاصل خالية عن شاهد يدل لو قدر الاشارة اليه وسيجيء والحق ان المقامات مختلفة في الترجيح فرب خبر يقدم على اجماع
منقول بل واجماعين منقولين ورب اجماع منقول مقدم على خبر صحيح بل واخبار صحيحة فلا بد من ملاحظة الخصوصيات والموجهات الخارجية
واحتج المنكر للحجية بان مقتضى الآيات والاخبار حرمة العمل بالظن في الفروع خرج العمل بخبر الواحد بالاجماع والايتين وبقي الاجماع المنقول
تحت الاصل يعني انا لا نعلم ان الاجماع انعقد على حجية هذا الخبر الذي هو المدلول الالتزامي لنقل الاجماع ولا نعلم الاجماع لانه لم يثبت عليهم حديث
اقول اما الايات فقد ذكرنا انها تشمله ايض واما الاجماع على ما ادعاه الشيخ وغيره كما سيجيء فهو لا يدل الا على حجية الخبر بوسط ايض بل غاية
ما ثبت هو اخبار الاحاد وصفنا ولها بين اصحاب الائمة ولا دليل في حالة ما بينهم وبيننا تفاوت غاية التفاوت بسبب قلة الوسائط
وامكان حصول القرائن على صدوره من الامام وقلة الاختلال من جهة النقل والتقطيع وساير التصرفات وكثرة تغلب الاصطلاحات
تفاوت القرائن في فهم الالفاظ وسبب علاج التعارض المتفاوت حاله بالنسبة الى الزمانين فالاعتماد على الاجماع المدعى الذي لم نعلم دعوى ولا
وقوعه الا على العمل باخبار الاحاد في زمان الائمة لا يثبت الاجماع على الحجية العمل به في زماننا ايضا فلتقل نقله في اخبار الاحاد فيما نحن فيه
في الاجماع المنقول فان اردت ان جواز العمل على الظنون التي يحتاج اليها في العمل باخبار الاحاد فيما نحن فيه من جهة المتن والسند والدلالة
وغيرها من الوجوه كلها بالدليل من اجماع وغيره فلا ريب انه يحتمل ما يسد سبيل العمل بظواهر الايات ايضا كذلك اذ لا ريب ان القدر الثابت
من كون الآية حجة هو مستفاد للمشافهين وتحصيل مفاهيم محتاج الى استعمال الظنون شتى لا يمكن دعوى الاجماع على حجية كل واحد واحد منها





منها وبالجملة من تتبع الصحف وبلغ الى حقيقتها يعلم ان دعوى انه لا يجوز العمل فيه الا بظن ثبت حجيته من الاجماع او دليل قطعي آخر مجازفة
فانا لم نجد شيئا من الظنون خلا الاجماع المنقول مما حجية الظن بل ربما يستفاد اقوى من ظاهر الخبر بل الآية ايضا فالادلة الاخبار
الدالة على حرمة العمل بالظن مخصوصة بصورة امكان تحصيل العلم او باصول الدين فقط كما هو مورد اكثر الآيات نعم مثل القياس الذي اجمع الشيعة على بطلانه
نصا حرمته من ضروريات المذهب فيخرج انما خرج بالدليل فما مقتضى الدليل جواز العمل بالظن الا ما اخرجه الدليل ولذلك ذهبنا سابقا الى
تقوية حجية الشهرة والاجماعات الظنية ومن ذلك قاعدة الغلبة والحاق الظن بالاعم الاغلب ان كان مما يستفاد من الاخبار ايض كما اشرنا في
اوايل الكتاب ثم ان الاشكال في الاجماعات المنقولة بسبب وجود المخالف وتعارضها حتى من حيث عينها كما مرت الاشارة اليه قد ظهر الجواب
ونقول هنا ايض ان وجود المخالف غير مضر في تحقق الاجماع كما عرفت في وقوع الخطأ من المدعي ايض في دعوى ايض لا نتكره وكم من هذا
القبيل في اخبار الاحاد مع انا نقول بحجيتها وكذا التعارض والاختلاف فكما يمكن حصول الاختلاف في الاخبار من جهة الغفلة وسوء الفهم
والنقل بالمعنى وغير ذلك لا يقدح في حجية خبر الواحد فكذلك فيما نحن فيه فان مبنى الاطلاع على الاجماع غالبا على الحدس وهو ما
يجري فيه الخطأ والخطأ في القطعيات في غاية الكثرة الا ترى ان بعض ارباب المعقول يدعي ان الجسم بعد الانفصال هو هو بالبداهة
والآخر يدعي انه غيره بالبديهة فتعارض الاجماعات مع اختلافهما حقيقة على ذلك الا ترى ان السيد ادعى الاجماع على عدم حجية خبر الواحد وادعى
الشيخ الاجماع على خلافه ووجهه ان السيد كان ناظرا الى طريقة المتكلمين والناظرين في اصول العقايد وانضم اليه للانه نظره في اخرى
وغفل عن طريقة اهل الحديث وحكم بكون عدم جواز العمل به مطلقا اجماعا والشيخ الى طريقة الفقهاء واهل الحديث وغفل عن طريقة المتكلمين
وحكم بكون جواز العمل به اجماعا وكما ان سبب حصول الاختلاف من جانب الشارع يمكن في الاخبار كما صرحوا به فكذلك فيما نحن فيه فربما انعقد اجماع
على مستند صدر قطعا من الامام وانعقد اجماع آخر في مستند آخر بحيث صدر عنه قطعا وهذا ليس مستبعد ولا مستنكر ووجه صدور
المخالفة من الاحكام عنهم من جهة التقية وغيرها فلا مانع من جمع المدعي ايض من جهة هذه الامور نعم هيهنا كلام آخر وهو
انا بينا ان الطريقة التي اختارها الشيخ وغيره من الاصحاب الذين يعتمدون في اثبات ما نقله قول الامام للمجمعين بانه لو كان اجماعهم
على الباطل لوجب على الامام ردعهم عن الضلالة بنفسه او بغيره ضعيفة ولا يمكن الاعتماد عليها فكيف يجوز الاعتماد على اجماعاتهم المنقولة
مع انكم لا تفرقون بينها فان كان الاجماع المنقول من شلهم او محتملا لكونه متعينا فيها لا يكون اجماعا من هذه الجهة فكيف يمكن الاعتماد عليه وهو
نظير الاشكال الذي ذكروه المنكرون لعلم الرجال النافون للاحتياج اليه بانه كيف يعرف عدالة الراوي مع وجود الاختلاف في معنى العدالة
وعدم المعرفة بحال المزكي واعتقاده في العدالة وسيجيء منه في محله انه تم وا قولنا في دفع الاشكال ههنا ان هذا الاشكال لا يرد على ما ادعاه
غير الشيخ ممن لم يقل بهذه المقالة وهم الاكثرون بل لم نقف على مصرح بهذه الطريقة من بعد الشيخ وقدرة هذه الطريقة وذيبها السيد المرتضى
واما الشيخ ومن يوافقه في هذه المقالة لا يقولون باختصاص العلم بثبوت الاجماع في هذه الطريقة المدخولة بل يصرحون بان الاتفاق
كاشف عن قول الامام وبان العلم يحصل من جهة الاتفاق كغيرهم من الاصحاب والاجماع الواقعي عنده ايض هو ما ذكره القوم فلاحظ كتاب
العدة مصرحا بها في الثلثة مواضع نعم في ذلك ايضا طريق معرفة قول الامام حيث لم يوجد كل الامامية مخالفة الحكم ولم يعلم اتفاقهم
ولم يعرف بموافقة الامام لهم ايض فقال من عدم ظهور المخالفة يعلم انه راض بما اتفقوا عليه والا لوجب عليه الطريق بنفسه او بغيره وردعهم
عن ذلك وكذلك لو كان بينهم قولان ولم يعلم بظهور مخالفته ولم يعلم موافقته لهم فقال ان هنا يدل على ان الامام مخير بين القولين والا
لظهر واقامهم على الحق وما ذكره الشيخ ان الاصحاب اجمعوا على كذا او اتفقوا على كذا وهو اغلب ما يذكره في هذا المقام فهو دال على الاجماع
المصطلح عند جمهورهم ولا غبار عليه فان اتفاق الكل واجتماعهم كاشف عن راي رئيسهم بلا اشكال نعم ان الشيخ اذا اختلف
اصطلاحه في الاجماع فالظاهر من حاله انه اذا حكى الاجماع على غير الطريقة المشتهرة بين العلماء ان يبين ذلك فان نقلهم الاجماع

في كتبهم لاجل ان يعتمد عليه من بعدهم فاعتقاد ذلك مع هذه اصطلاحهم تدليس عنه فالظ منه حيث يطلق الاجماع ارادة المعنى المعهود كما ذكر والنظير
ذلك في الجواب عن الشبهة في التعديل فان ظاهر حال المزكي انه يذكره في كتابه ليكون معتمدا لكل من يجيء بعده فاذا قال فلان عدل لا بد ان يريد
منه العدالة التي يكون كافية عند الكل مع ان الغالب الشايع في الاجماعات ما هو كان على طبق مصطلح المشهور فالمطلق في الكلام ينصرف الى الافراد
الغالبة مع ان حصول مقام لم يعرف فيه الامامية مخالفا في الحكم ولم يبق احتمال الظ لوجود المخالف لا ينفك عن حصول العلم بموافقة الامام من
اتفاقهم ولا يحتاج الى اثبات الموافقة من جهة الدليل الذي ذكره الشيخ ومع هذا كله فلا يخفى ان ما ذكره الشيخ ايضا لم يصر اجماعا فلا ريب
انه بعينه لمنافق بانه يمكن الاعتماد عليه فليحمل الاجماعات المنقولة على قسمين وذلك لا يوجب حجية الاجماع المنقول راسا وههنا اشكال
اخر ايضا وهو ان بعضهم يعتمد على الاجماع الظني بمعنى انه يدعي الاجماع بظنه حصوله واخرون لا يعتمدون الا على القطع فكيف يجوز الاعتماد
على مطلق الاجماعات المنقولة مع عدم العلم بانها من قبيل الاول او الثاني وفيه ايضا انا لو سلمنا انهم يعبرون ذلك فلا يخفى انهم يتكلمون على ما
ومصطلحهم في كتبهم الاصولية والفقهية هو القسم الثاني فيحمل الاطلاق عليه فكل ما كان من قبيل الاول فيصرحون بما يدل على ظنيته مثل انهم يقول
الظ انه اجماعي او لعله اجماعي وامثال ذلك واما قولهم اجمع العلماء على كذا او اتفقوا او انه كذا عند علمائنا ونحو ذلك فلا ريب انه صريح
في دعوى العلم والتكلم بمثل هذه الالفاظ وارادة الظن بالاجماع تدليس ينافي عدالتهم حاشاهم عن ذلك مع انه لا يبعد القول بحجية الاجماع
المظنون كالاجماع المنقول نظير الشهرة بالنسبة الى الاجماع على ما وجهه الشهيد كما مر ولكن لا بد من بيانه لتفاوت المفاسد في الاجماع
وتفاوت المذكور في القوة والضعف ثم ان الاجماع المنقول مثل الخبر المنقول يجري فيه اقسام واحكام الرد والقبول والتعادل والترجيح
فينقسم بالمنقول بخبر الواحد والمتواتر والصحيح والضعيف والمسند والمرسل وغيرها وكذا اعتبار المرجحات من علو الاسناد وكثرة
الواسطة والافقهية والاعدلية وغير ذلك من المرجحات والصحة والضعف يحصل بسبب عدالة الناقل وعدمها والاسناد والارسال يحصل
باتصال السند الى الناقل وعدمه وحذف بعض السلسلة وعدمه مثل ان الشيخ سمع عن شيخه المفيد ان المسئلة اجماعية فقال هو اجمع
الاصحاب على ذلك رواية عن شيخه فهو متصل ولو روى ابن ادريس عن المفيد بواسطة الشيخ يحذف الواسطة واما كونه مخبرا الى احاد
فقد اورد المحقق البهائي سؤالا وهو على القوم بانهم مطبقون على اشتراط الحس في التواتر وانه لا يثبت بالتواتر الا ما كان محسوسا و
الاجماع هو تطابق اراء روساء الدين على حكم والذي ينقل بالتواتر هو قولهم دون قطعهم بشيء لا يستلزم اذعانهم به في نفس الامر وان قال
كل منهم انا مذعن بذلك لاحتمال التقية او الكذب بعضهم نعم يفيد الظن بذلك لاصالة عدمهما سيما الثاني لحصانة العدالة ثم
فظهر بذلك ان تقسيم الاصوليين الاجماع الى قطعي ثابت بالتواتر وظني ثابت بغيره بعيد عن السداد وكذا قول بعض المتكلمين ان القطع
بحدوث العالم حاصل من الاجماع المتواتر على حدوثه وفرض تواتر الاجماع وان كان قلما ينفك عن الحدس [illegible]
سيما مع كثرة الوسايط ولكن يمكن ان يقع الجواب عن الاشكال اما اولا فيمنع اختصاص التواتر في المحسوس بل يمكن به اثبات غيره ايضا
فيمكن حصول العلم بمسئلة علمية باجماع كثير من العلماء الاذكياء سيما مع قيام دليل على بطلان قولهم كما استدل بعضهم على اثبات الصانع
ووحدته باتفاق الانبياء والاوصياء والعلماء قاطبة على ذلك فان العقل يستحيل اجتماع امثال ذلك على الخطأ فكذلك فيما نحن فيه اذا نقل
جماعة كثيرة يؤمن تواطئهم على الخطأ اقوال المجمعين مع دعواهم بعرفانهم من حالهم اذعانهم بما قالوا وانهم صادقون في ذلك فيمكن حصول
العلم بصدقهم في نقل القول واصابتهم في ادراك مطابقة قولهم لرايهم سيما مع ملاحظة مطابقتهم في ذلك واعتراف كل منهم [illegible] قلت
فثبت ما ذكرنا انه يمكن حصول القطع بالاجماع بنقل هذه الجماعة الكثيرة والحاصل ان ذلك نظير ما يعلم به اتفاق كل العلماء اجمالا في اصل انعقاد
الاجماع فانه كما يمكن حصول العلم باتفاق الكل بسبب العلم براي اكثرهم وعلمائهم وان كان ذلك بسبب انضمام القراين فيمكن حصول العلم بتحقق
الاجماع بدعوى جماعة كثيرة تحقق الاجماع وان كان بسبب انضمام بعض القراين من احاد القوم بالاجماع الثابت بالتواتر هو ذلك مع انه





يمكن ثبوت اقوالهم بالتواتر فيفهم من تحقق الاجماع بسبب اجتماع اقوالهم فالتواتر انما هو في نقل الاجماع لا في نفسه كما سنذكره في المتواتر بالمعنى وقال بعض
الافاضل في مقام الجواب انه يمكن تحقق التواتر على طريقة العامة الذين يقولون بحجية الاجماع من حيث انه اجماع واتفاق بان يقال ان الروساء اذا
اتفقوا على مسئلة الماء الكثير لا ينجس بالملاقاة لا بد من ان يكون كذلك في الواقع وليس علينا ان نبحث عن مطابقة لاذعانهم لان قوله لا تجتمع امتي
على الخطأ كما يدل على عدم اجتماعهم على الرأي الخطاء يدل على عدم اجتماعهم على القول الخطاء ايضا فلو اجمعت على هذا القول الكاذب لزم كذبه وهو
محال فهذا القول المتفق عليه ان ثبت بالتواتر فقطعي والا فظني لظنية طريقه فهو كالمتن القطعي الثابت بالسند الظني قال الحاجبي في مقام
الاستدلال لدلالة الاجماع قطعية ودلالة الخبر ظنية واذا وجب العمل مع نقل الخبر الظني فوجوبه مع نقل القطعي اولى ليس عن ضد ان الاجماع المنقول
بخبر الواحد يفيد القطع حتى يمنع هذا وهذا مثل ان يقول احادة العمل بالظن المعصوم مثلا اذا كان واجبا فالنقل الحكم او الى النهي قول
ولا يخفى ما فيه فانه لا معنى محصل للاجماع على الخطاء والاتفاق على القول الصواب اذا اريد منه محض اللفظ الا اتفاقهم فكيفية قراءة اللفظ
ولو اريد الا فالظاهر ان الاجماع على القول هو الاجماع على مؤداه او مفهومه مع ذلك فاي فائدة لهذا المسائل الفقهية الان فانه هو
صيرورة المتن قطعيا وان كانت الدلالة ظنية كالخبر المتواتر فانه ان ثبت بالتواتر فقطعي بعين هذا اللفظ موافق للواقع ونفس الامر على ما حقق
المقام لان قطع الدلالة على مراد المجمعين وح فلا معنى لعدم الا فظني لظنية طريقه لا لظنية نفسه فانه ان اراد منه ذلك بقرينة المقابلة لا بد
ان يكون انه بعد ثبوته بالتواتر لا يعلم كون اللفظ موافقا للواقع ونفس الامر لكن ذلك بسبب ظنية طريقه لا لانه نفسه قطعي موافق لنفس الامر ومحكي
ترى ان اراد من ظنية نفسه كونه ظني الدلالة ففيه ان المفروض قطع النظر عن الدلالة وعن مراد القائل والمفروض عدم القطع بمراده فهل هذا
الا تناقض فان قلت لعل مراده نظير ان ينقل احد اية ويذكر انه من القرآن ثم يعلم قطعا بان القرآن قطعي وموافق لنفس الامر ومحمود سمعيين ولكن لا
يعلم ان هذه الاية هل هي من القرآن ام لا فهذا نقل قطعي بالظني قلت ما نحن فيه من هذا القبيل بل من قبيل ما ادعى الشواذ زيادة بعض الكلمات او
الايات فالكلام في ذلك انا لا نعلم ان هذه الاية قرآن ام لا لا ان ما في القرآن ام لا فالاجماعيات ثبت متعينة في الخارج بشخصها لا يتجاوز عنها
حتى يشك في ان ذلك هل هو منها ام لا بل الشك في ان هذا اجماعي ام لا فمن حق فهم الفرق لا يختلط عليك الامر وبالجملة كالمتن القطعي الثابت انا
لم افهم معنى هذا التشبيه فان اراد من المتن القطعي القطعي الوقوع فلا معنى له مع كون السند ظنيا وان اراد القطعي الدلالة فالمفروض عدمه
وقول الحاجبي ايضا لا يخفى ان الخبر الذي يسمعه الراوي عن المعصوم بلا واسطة ليس بخبر واحد ظني بل هو قطعي الصدور نعم هذا الخبر لمن يرويه عنه
اذا لم يحقق بقرينة توجب القطع ظني ودلالته ايضا ومراد ابن الحاجب وغيره في هذا المقام جواز نقل الخبر عن الراوي بطريق الاحاد فان جاز نقل
ما هو ظني انه من الشارع [illegible] سندا فنقل ما هو قطعي اولى بالجواز ومراده من نقل القطعي هو نقل مدعي الاجماع فان من يدعي الاجماع فهو يحكي
عن المعصوم يقينيه انه من الشارع بخلاف من يروي عن الراوي بطريق الاحاد فان الخبر عن الشارع فانه يحكي ما هو ظني انه من الشارع وان اقترنت على
ظنية الدلالة فيجوز ذلك المقايسة بالنسبة الى [illegible] الخبر ايضا [illegible] لا يتوهم هذا المعنى من كلامه [illegible]
اولى فقد عرفت ان هذا التشبيه لا يصح على ما بنى عليه المقام وان كان بحسب الغرض الحاجبي كيف ما ليس موافقا للغرض كما عرفت ٢ في الكتاب

فائدة المشهور جواز العمل بمحكمات الكتاب نصا كان او ظاهرا خلافا للاخباريين حيث قالوا بمنع الاستدلال بالكلية على ما نسبه اليه بعضهم وقال
ان مذهبهم ان كل القرآن متشابه بالنسبة الينا ولا يجوز اخذ حكم منه الا من دلالة الاخبار على بيانه وهو الاظهر من مذاهبهم او بالظواهر
فقط على ما يظهر من اخر وفصل بعض الافاضل فقال ان ارادوا انه لا يجوز العمل بالظواهر التي ادعيت افادتها الظن المحتملة لمثل التخصيص
والتقييد والنسخ وغيرها لصيرورة اكثرها متشابها بالنسبة الينا فلا يفيد الظن وما افاد الظن منه فقد منعنا من العمل به مع ان
في القرآن محكما بالنسبة الينا ايضا فلا كلام معهم وان ارادوا انه لا محكم فيه اصلا فهو باطل وهذا التفصيل غفلة عن محل النزاع فان
هذا التشابه على الوجه الذي ذكره لا اختصاص له بالكتاب بل هو جار في الاخبار ايضا وقد مر بيانه في باب جواز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص في العام

بل النزاع في المقام انما هو بالنسبة الى خصوص الكتاب وانما نشأ هذا النزاع من جهة بعض الاخبار الدالة على ان علم القرآن مختص بالمعصوم
وانه لا يجوز تفسيرها لغيرهم وذلك لا يختص بوقت دون وقت وزمان دون زمان واما ما ذكره المفصل فهو انما يصح في زمان عروض
الاختلافات لا في اول زمان النزول فنقول الحق القول بجواز العمل فاما في الصدر الاول الذي خوطب الشافهون فلان القرآن
فانه ثبت بان الله تعالى بعث رسوله وانزل اليه الكتاب بلسان قومه مشتملا على اوامر ونواهي ودلائل لمعرفته وقصصا متضمنة عبرة ووعدا ووعيدا
واخبارا بما يجيء وما كان ذلك الا لان يفهم قومه ويعتبروا به فلا يفهموا او قطعوا ما اراد منهم دون بيانه وما جعل القرآن من باب اللغز والمعمى
بالنسبة اليهم مع ان اللغز والمعمى ايضا مما يظهر للذكي المتامل من اهل اللسان والاصطلاح بل اصل الدين واثباته انما هو مبني على ان اذ
النبوة انما تثبت بالمعجزة ولا ريب انه من اظهر معجزات نبينا ص واجلها واعظمها والحق ان اعجاز القرآن هو من وجوه اجلها واهمها بلاغته
لا بمجرد مخالفة اسلوبه لسائر الكلام ولا يخفى ان البلاغة عندهم مطابقة الكلام الفصيح لمقتضى المقام وهو لا يعلم الا بمعرفة المعاني والقول بان العرب
كانت متوقفة فهم المعاني على بيان النبي ص من دون ان يفهموا بانفسهم ثم يعلم البلاغة شطط من الكلام مع ان الاخبار الدالة على جواز التمسك
به ولزوم التمسك به قريبة من التواتر او متواترة منها ما ذكره امير المؤمنين ع في الخطبة المذكورة في نهج البلاغة قال فيها والصلوة على نبيه
الذي ارسله بالفرقان ليكون للعالمين نذيرا وانزل عليه القرآن ليكون الى الحق هاديا وبرحمته بشيرا فالقرآن آمر زاجر وصامت ناطق حجة
الله على خلقه اخذ عليهم ميثاقه الى آخر ما ذكره ع من هذا النمط ومنها خبر الثقلين الذي ادعوا تواتره بالخصوص فان الامر بالتمسك بالكتاب
سيما مع عطف اهل البيت ع عليه صريح في كون كل منهما مستقلا بالافادة وعدم افتراقهما كما في بعض رواياته لا يدل على توقف فهم جميع
القرآن ببيان اهل البيت فان ذلك لاجل افهام المتشابهات وما لا يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم فانا نقول بما قاله تعالى هو
الذي انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب الآية فان المراد بالمتشابه هو متشابه الدلالة والمحكم في مقابله وما قيل ان المراد
من المتشابه متشابه فيحتمل ان يكون لفظ مشتبها معناه بالنسبة الى الواقع وكذا المراد بالمحكم لما يستفاد من بعض الاخبار ان المحكم
هو ما يرادف النص والمراد به الناسخ تعبيرا لا يخفى اذ من المعاني الغني عن البيان ان مجرى عادة الله في بيان الاحكام على النطق بالكلام وان الكلام
كله لا يفيد اليقين بل كثيره مبني على الظن من العمل باصل الحقيقة في الحقائق وبالقرائن في المجازات مع احتمال ارادة المجاز واختفاء القرينة
على السامع واحتمال اشتباه القرينة بقرينة اخرى فلم يعهد من نبي ولا وصي ولا متكلم اتى من حكيم وعاقل او سفيه وجاهل التوقف في
حال التكلم مع مخاطبه فانه هل حصل له اليقين بمراده الكلي بالظن بل لو توقف كذا عليه القول استفسره ويبقى له ثانيا ايضا فلابد
ذلك ايضا بالظن لفظا آخر محتمل لتلك الوجوه وهكذا وسيجيء زيادة توضيح لذلك فالمراد من المتشابه هو ما لم يتضح دلالته بان يصير السامع
مترددا لاجل تردد الحقايق او لاجل خفاء القرينة المعينة للمجاز لتعدد المجازات وهكذا والحاصل ما لم يكن له ظاهر اريد منه سواء لم يكن له ظاهر او
كان ولم يرد واشتبه لاشتباه في غيره فاوضح دلالته اما بالقطع بالمراد او بالظهور المعهود الذي يكتفي العقلاء وارباب اللسان به فهو المحكم
مقابله المتشابه فمن هنا وقع منك ما استشكله بعضهم فهنا المجال لاطلاق المحكم في كلام بعض العلماء على ما هو مرادف النص او بدعوى
استفادة ذلك من بعض الاخبار ايضا وان في بعض الاخبار ما يدل على ان المحكم هو الناسخ والمتشابه المنسوخ وان المنسوخ من المتشابهات فان الظاهر ان المراد
من كون المنسوخ من المتشابهات انه مثلها في عدم جواز العمل وان الناسخ محكم انه يجب العمل بهذه الآية محكمة لا تشابه فيها ولا يحتاج في
بيان المتشابه الى كلام الائمة ع ومما ذكرنا يندفع ما يورد على الاستدلال بهذه الاخبار الثقلين ايضا من ان الامر بالتمسك بكتاب الله لا يدل
على انه يمكن الفهم بنفسه بل الذي لا بد منه هو الاستدلال بالفهم بعد الافهام فان قطعا ان تمسكتم به لن تضلوا لفظ النبي ص
لا لفظ الكتاب حتى يكون معركة للنزاع ولا ريب ان المتبادر من التمسك هو التمسك بلا واسطة والاحتياج الى الترجمة للعجمي
مثلا ليس من باب الاحتياج الى بيان الامام فانه يشمل العربي القح ايضا فيحتاج الى لزوم وجوب ان يمكنه الفهم بنفسه بل يحتاج الى احتياجه الى المترجم

هو القرآن







لو كان عجميا مثلا الا البيان ولو كان عربيا ايضا وهذا لا ينافي دلالة الحديث على عدم الاحتياج الى بيان الامام بالمعنى الذي يحتاج اليه العربي
ايضا ومنها الاخبار الكثيرة التي ادعوا تواترها في عرض الحديث المشكوك فيه على كتاب الله والمراد بكتاب الله هو ما يفهمه اهل اللسان
منه وما يتوهم ان العرض على بيان الائمة للكتاب ايضا تمسك بالكتاب وعرض على الكتاب غلط لان الاعتماد ح على البيان لا على الكتاب كما
لا يخفى ومنها الاخبار الكثيرة التي استدل فيها الائمة ع بالكتاب لاصحابهم مرشدين اياهم لذلك واستدلال بعض الاصحاب على بعضهم وهي
كثيرة جدا متفرقة في موارد شتى لا نطيل بذكرها والحاصل ان هذا المفصل من الواضحات التي لا يحتاج الى البيان واما ادلة الا
فمن الاخبار التي دل بعضها على حصر علم القرآن في النبي والائمة ع مثل ما رواه الكليني عن الصادق ع قال انما يعلم القرآن من خوطب به ويدفعه
ان جميع الحاضرين بمجلس الوحي والموجودين في زمانه كانوا ممن خوطب به فلا يختص بهم ع وما رواه ايضا في الروضة عنهم ع واعلموا
انه ليس من علم الله ولا من امره ان ياخذ احد من خلق الله في دينه بهوى ولا رأي ولا مقاييس قد انزل الله القرآن وجعل فيه تبيان
كل شيء وجعل للقرآن ولتعلم القرآن اهلا الى ان قال وهم اهل الذكر الذين امر الله هذه الامة بسؤالهم الحديث وفيه انه ظاهر بل صريح
في ان المراد علم جميعه وهو مسلم وفي معناها اخبار اخر والجواب عن الكل واحد ولو فرض ورود حديث صحيح صريح بل اخبار صحاح ايضا
في ان العلم مخصوص بهم رأسا وقطعا لا يفهم احد سواهم ولا يجوز العمل الا بما بينوا لنا ولدا ونذره في سنبله كيف وهو يدل على
ذلك صريحا ولا ظاهرا ومنها الاخبار التي دلت على عدم جواز التفسير بالرأي وافتى بمضمونها المحقق الطبرسي حيث قال في مجمع البيان واعلم ان الخبر قد صح
عن النبي والائمة القائمين مقامه ع ان تفسير القرآن لا يجوز الا بالاثر الصحيح والنص الصريح قال وروى العامة عن النبي ص انه قال من فسر القرآن برأيه
فاصاب الحق فقد اخطأ وفيه ان الظاهر ان المراد بالتفسير ما ذكره المحقق الطبرسي ايضا كشف المراد عن اللفظ المشكل وقيل التفسير كشف المغطى ولا ريب انه لا
يجوز الحكم بالمراد من الالفاظ المشتركة والمجازات في القرآن بالرأي ومجرد الاستحسان العقلي من دون نص صريح من الائمة او دليل معتبر فلا منافاة بين المنع
من التفسير بالرأي وجواز العمل بالظواهر ويمكن ان يراد ايضا من الرأي ما يعتمد مقتضى وضع اللغة والتعارف في بيان المعنى بل مجرد معنى اللفظ بمجرد الاستحسان
فهو مع ان ما نقله المحقق الطبرسي كثيرا ما يفسر الالفاظ ويبين المعاني دون نص فيها اثرا واما ما ذكره المفصل من انه يجوز العمل بالقطعيات دون
الظواهر المحتملة للنسخ والتخصيص وغيرها ففيه ان محل النزاع ان كان ظاهر الكتاب من حيث هو ظاهر الكتاب فلا يضره هذه الاحتمالات قبل الفحص عن الدليل
نزول الكتاب فانا نقول لا يجوز العمل حتى يبحث عنها لانه ح ما يخصصه ويقيده اما بعد سنوح هذه العوارض فيعمل على مقتضاها اذا علم بها على وجهها
والا فالحال فيه هو الحال في جميع ما بيد علينا فانا في زماننا متعارضة الادلة والمجتهدون ايضا يقولون بانه لا يجوز العمل بها الا بعد الفحص
عن المعارض بادعائهم على لزوم الفحص عن المخصص في العام ووجوب تحصيل القطع بالعدم او الظن وما يدعى ان الحاصل من تتبع الاخبار
ان الائمة كانوا يعملون بالاخبار العامة من دون فحص عن المخصص وانهم ما كانوا يعملون بالآيات كذا اجابهم المستفاد من طريقتهم هو
الداعي لاخراج الاخبار عن هذه الاحكام بخلاف الكتاب فهو من اغرب الدعاوي فنحن نفرق بين الكتاب ونظيرها قلناه في الاخبار انه يجب الفحص عن الناسخ
والمنسوخ والعام والخاص ثم يعمل بما يبقى ظاهرا بعد ذلك وهذا لا ينافي جواز العمل بالظواهر على ما هو محل النزاع واما الاستدلال بما دل على
العمل بالظن في مثل هذه الظواهر فانكا بالآيات فهو وان كان لا يتم الا الزاما والا عند هذا المفصل ان ادعى انها من المحكمات القطعية الدلالة
الظواهر انه دلالتها من جهة الظهور بها في اصول الدين ثم قطعيتها لا تنافي مع الحلاف مخصصة بالظواهر لما بينا من الادلة على حجية الظن
الحاصل من المحكم ثم الظن الحاصل بعد انقطاع سبيل العلم الى الاحكام في امثال زماننا كما سنبينه ومن جميع ذلك ظهر ان حجية ظواهر
القرآن على وجوه فبالنسبة الى بعض الاحوال معلوم الحجية وكونها مظنون الحجية اما بظن اقوى علم حجيته كان يستفيد ذلك من الاخبار
وجوب التمسك بها للكل من يفهم منها شيئا واما بظن لم يعلم حجيته بالخصوص كان يعتمد على مجرد الظن الحاصل من تلك الظواهر ولو بضميمة اصالة
عدم النقل وعدم التخصيص والتقييد وغير ذلك فان ذلك انما يثبت حجيته وقت انسداد باب العلم بالاحكام الشرعية وانحصار الامر في الرجوع

الى النقى ولما كان الاخبار ايضا من باب الخطابات الشفاهية فكونه دالاتها على حجية الكتاب معلوم الحجية انما الكلام في بيان الاخبار وطرد حكمها
بالنسبة الينا ايضا يعلم بدليل عليه بالخصوص فيتحقق ايضا في القسم الاخر فليكن على ذكر منك واستطر لتتمة الكلام **فائدة** قالوا القران متواتر
فانقل احادا ليس بقران لانه مما يتوفر الدواعي على نقله وما هو كذلك فالعادة تقضي بتواتر تفاصيله اما الصغرى فلما تضمنت من
التحدي والاعجاز ولكونه اصل ساير الاحكام واما الكبرى فظاهرة اقول اما تواتر القران في الجملة ووجوب العمل بما في ايدينا اليوم فمما
لا شك فيه ولا شبهة تعتريه لكن تواتر جميع ما انزل على نبينا ص فغير معلوم وكذا وجوب تواتره اما الثاني فلانه انما يتم لو انحصر طريق المعجزة في
اثبات النبوة لمن سلف وفيه بل لا يتعلق بعض المعجزات ما لم يشتغل تواتره وايضا يتم لو لم يمنع المكلفون على انفسهم اللطف كما صنعوه في
سهمي الامام ع واما الاول فلان تواتر جميع ما نزل لفظه بتوضيح برهم مبنا الاول حيث انهم اختلفوا في وقوع التحريف والنقصان في القران وعلى
نقل كثير الاخبار بانه وقع فيه التحريف والزيادة والنقصان وهو الظاهر من الكليني وشيخه علي بن ابراهيم القمي والشيخ احمد بن ابي طالب
الطبرسي صاحب الاحتجاج وعن السيد الصدوق والمحقق الطبرسي وجمهور المجتهدين عدمه وكلام الصدوق في اعتقاداته يعرب عن ان المراد
بما ورد في الاخبار الدالة على ان القران الذي جمعه امير المؤمنين ع كان فيه زيادة لم تكن في غيرها انها كانت من باب الاحاديث القدسية لا
القران وهو بعيد للادلة على الاول على ما ذكره الفاضل السيد نعمة الله في رسالة منبع الحيوة وجوه منها الاخبار المستفيضة بل المتواترة
مثل ما روي عن امير المؤمنين ع لما سئل عن المناسبة بين قوله تعالى وان خفتم الا تقسطوا في اليتامى فانكحوا فقال لقد سقط بينهما اكثر من ثلث
القران ومنها ما روي عن الصادق ع في قوله تعالى كنتم خير امة وقد قتلوا ابن رسول الله ص ليس هكذا نزلت وانما نزلت كنتم خير ائمة اي الائمة من اهل البيت
ومنها الاخبار المستفيضة في ان اية الغدير هكذا نزلت يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك في علي وان لم تفعل فما بلغت رسالته الى غير
ذلك مما لو جمع لصار كتابا كبير الحجم ومنها ان القران كان ينزل منجما على حسب المصالح والوقايع وكتاب الوحي كانوا اربعة عشر رجلا من
الصحابة وكان رئيسهم امير المؤمنين ع وقد كانوا في الاغلب ما يكتبون الا ما يتعلق بالاحكام والا ما يوحى اليه في المحافل والمجامع واما
الذي كان يكتب ما ينزل عليه في خلواته ومنازله فليس هو الا امير المؤمنين ع لانه كان يدور معه كيفما دار فكان مصحفه اجمع من غيره من المصاحف
فلما مضى رسول الله ص الى لقاء حبيبه وتفرقت الاهواء بعده جمع امير المؤمنين ع القران كما انزل وشده بردائه واتى به الى المسجد فقال
لهم هذا كتاب ربكم كما انزل فقال عمر ليس لنا فيه حاجة هذا عندنا مصحف عثمان فقال لن تروه ولن يراه احد حتى يظهر القائم ع الى ان قال
وهذا القران كان عند الائمة يتلونه في خلواتهم وربما اطلعوا عليه بعض خواصهم كما رواه ثقة الاسلام الكليني عطر الله مرقده
باسناده الى سالم بن سلمة قال قرا رجل على ابي عبد الله ع وانا استمع حروفا من القران ليس على ما يقرؤها الناس فقال ابو عبد الله ع كف
عن هذه القراءة واقرأ كما يقرأ الناس حتى يقوم القائم ع فاذا قام قرأ كتاب الله على حده واخرج المصحف الذي كتبه علي ع وقد يوجه هذا
الحديث وامثاله مما يدل على ثبوت شيء او نقص من هذا القران الذي في ايدينا بان المراد اما نقص المعنى وتغييره الى ما لا يصح ارادته او
نقص ما فسروه به يعني انهم ع كتبوا في مصاحفهم تفسير الايات واصحابهم كانوا يتحفظونه يشغلهم عن ذلك وان اصحابهم كانوا يتفرقون الايات لم
يكن اظهاره صلاحا لوقتهم فامرهم بالكف عن ذلك حتى يظهر القائم فيظهره لا انه كان شيء في القران داخلا فاخرجوه وهو بعيد بل لا
يكون جوابا فكيف عن تلك الاخبار بوجه من الوجوه ثم قال السيد بعد نقل هذا الحديث في معناه قد اظهر العذر في
تلاوة هذا المصحف والعمل باحكامه ثم ذكر حكاية جمع عثمان ما عدا مصحف من مصاحف كتاب الوحي فلما حصل المخالفة بينهما لما ارتكب
هذا الامر الشنيع الذي صار من اعظم المطاعن عليه ثم نقل عن كتاب سعد السعود للسيد بن طاوس ره انه نقل عن محمد بن بحر الرهني
من اعاظم علماء العامة في بيان التفاوت في المصاحف التي بعث بها عثمان الى اهل الامصار قال اتخذ عثمان سبع نسخ فحبس منها بالمدينة مصحفا
وارسل الى اهل مكة مصحفا والى اهل البصرة مصحفا والى اهل اليمن مصحفا والى اهل البحرين مصحفا ثم عدد ما وقع فيها من الاختلافات







بالكلمات والحروف مع انها كلها بخط عثمان فكيف حال ما ليس بخطه ثم ذكر السيد ره الاختلاف الواقع في زمان القراء وذلك ان المصحف الذي وقع
اليهم خاليا من الاعراب والنقط كما هو الان موجود في المصاحف التي هي بخط مولانا امير المؤمنين واولاده المعصومين ع وقد شاهدنا عدة منها في خزانة
الرضا ع نعم ذكر جلال الدين السيوطي في كتابه الموسوم بالمطالب السعيدة ان ابا الاسود الدؤلي اعرب مصحفا واحدا في خلافة معاوية وبالجملة لما وقع
اليهم المصاحف على ذلك تصرفوا في اعرابها ونقطها وادغامها وامالتها ونحو ذلك من القوانين المختلفة بينهم على ما يوافق مذاهبهم في اللغة والعربية
كما تصرفوا في النحو وصاروا الى ما دونوه من القواعد المختلفة قال محمد بن بحر الرهني ان كل واحد من القراء قبل ان يتجدد القاري الذي بعده كانوا
لا يجيزون الا قراءته ثم عادوا الى خلاف ما انكروه ثم اقتصروا على هؤلاء السبعة مع انه قد حصل في علماء المسلمين والعاملين بالقران ارجح منهم مع ان
زمان الصحابة ما كان هؤلاء السبعة ولا عددا معلوما من الصحابة للناس يأخذون القران منهم ثم ذكر قول الصحابة لنبيهم ص على الحوض اذا سألهم
كيف خلفتموني في الثقلين من بعدي فيقولون اما الاكبر فحرفناه وبدلناه واما الاصغر فقتلناه ثم يطردون عن الحوض واما الدليل على الثاني
فقوله تعالى لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ولا دلالة فيه اصلا كما لا يخفى وقوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون وفيه انه لا يدل
على عدم التغيير في القران الذي بايدينا فيمكن كونه محفوظا عند الائمة ع في حفظ اصل القران في مصداق الاية ولا دلالة على ان ما في ايدينا
انه محفوظ من ان يتطرق اليه نقص اخر او زيادة مع احتمال ان يراد من قوله تعالى لحافظون لعالمون وان القول بجواز التبدل بل فتح باب الكلام
على اعجاز القران وعلى استنباط الاحكام منه وفيه انه لم يخرج بذلك عن كونه معجزا لبقاء الاساليب البليغة التي هي مناط الاعجاز بحالها بل يجوز وجود
الاعجاز ايضا مع انه لم يدل الاخبار على حصول الزيادة وادعى على عدمها ايضا الاجماع الشيخ والطبرسي ره في التبيان ومجمع البيان والذي له مدخلية
في الاخراج عن حد الاعجاز هو الزيادة غالبا وكذا لم يظهر وقوع التحريف في ايات الاحكام مع انه لو وقع فليس باعظم من غيبة الامام وما ورد
من الاخبار الدالة على وجوب التمسك بالكتاب والامر بعرض الاخبار على كتاب الله ونحو ذلك وفيه ان ما ورد من هذه الاخبار عن النبي
لا ينافي ما ذكرنا فانه امرهم بالتمسك بالاوصياء مع انهم صاروا ممنوعين عن التبليغ كما هو حقه واما ما ورد عن الائمة ع فلا ينافي تجويزهم العمل
بها من باب التقية وحكم الله الظاهري كما سنقول في القراءات السبعة المتواترة وما يقرب من ذلك او نقول انا لا ندعي تغيير الاحكام فيما ذكرت الكتاب
الذي بايدينا اليوم بل هو صحيح وانما لا ينافي في التحريف بعض الكلمات عند ذكر اسماء اهل البيت والمنافقين وعدم ذكر بعض الاحكام
ايضا بل الظاهر من بعض الاصحاب دعوى الاجماع على عدم وقوع تحريف وتغيير في الكتاب بوجه تغيير **الحكم الثاني** المشهور كون القراءات
السبع متواترة وهي المروية عن مشايخنا السبعة وهم نافع وابو عمرو والكسائي وحمزة وابن عامر وابن كثير وعاصم وادعى على تواترها
الاجماع جماعة من اصحابنا وبعضهم الحق بها القراءات الثلث الباقية ايضا وهي قراءة ابي جعفر ويعقوب وخلف وهو المشهور بين المتاخرين وممن
جزم بكونها متواترة الشهيد في الذكرى والشهيد الثاني ره وبعض الجماعة بعد نقل الشهرة عن المتاخرين وشهادة الشهيد على ذلك لا يقصر
ذلك عن ثبوت الاجماع بخبر الواحد فيجوز القراءة بها مع ان بعض محققي القراء من المتاخرين اورد كتابا في اسماء الرجال الذين نقلوها في كل طبقة وهم
يزيدون عما يعتبر في التواتر فيجوز القراءة بها انتهى كلامه ره وبعضهم نادى على ذلك وهو بعيد وانكر الزمخشري تواتر السبعة ووافقه
على ذلك جماعة من اصحابنا قال السيد الفاضل المتقدم ذكره بعد اختياره عدم التواتر فقد وافقنا عليه السيد الاجل علي بن طاوس ره
في مواضع من كتاب سعد السعود وغيره وصاحب الكشاف عند تفسير قوله تعالى وكذلك زين لكثير من المشركين قتل اولادهم شركاؤهم
بجر الائمة ... والرضي في موضعين من شرح الرسالة احدهما عند قول ابن الحاجب واذا عطف على الضمير المجرور اعيد الخافض ثم ان كلام
الاكثر انها متواترة ان كانت جوهرية اي من قبيل جوهر اللفظ كملك ومالك ومما يختلف خطوط المصحف والمعنى باختلافه لانه قران
وقد ثبت اشتراط التواتر فيه واما ان كانت لطيفة اي من قبيل الهيئة كالامالة والمد واللين فلا لان القران هو الكلام وصفات
الالفاظ ليست كلاما ولانه لا يوجب ذلك اختلافا في المعنى فلا يتعلق فائدة مهمة بتواتره اقول الظاهر ان مراد الاصحاب ممن يدعي تواتر

السبع او العشرة هو تواترها عن النبي صلى الله عليه وآله كما يشير اليه ما سننقله من شرح الالفية ويشكل ذلك بما عرفت مما نقلنا في القانون السابق
ثم ان كان مرادهم تواترها عن الائمة بمعنى تجويزهم قراءتها والعمل بمقتضاها فهذا هو الذي يمكن ان يدعى معلوميتها من الشارع لامرهم بقراءة
القرآن كما يقرأ الناس وتقريرهم لاصحابهم على ذلك وهذا لا ينافي عدم علمية صدورها عن النبي ص ووقوع الزيادة والنقصان فيه والاذعان
بذلك والسكوت عما سواه اوفق بطريقة الاحتياط واما الاستدلال على كون السبع من الله تعالى بما ورد في الاخبار ان القرآن نزل على سبعة احرف
فهو لا يدل على المط وقد ادعى بعض العامة تواترها واختلفوا في معناه على ما يقرب من اربعين قولا وقال ابن الاثير في نهايته في الحديث نزل القرآن على
سبعة احرف كلها كاف شاف اراد بالحرف اللغة يعني على سبع لغات من لغات العرب اي انها مفرقة في القرآن فبعضه بلغة قريش وبعضه بلغة هذيل وبعضه
بلغة هوازن وبعضه بلغة اليمن وليس معناه ان يكون في الحرف الواحد سبعة اوجه على انه قد جاء في القرآن ما قرئ بسبعة وعشرة كقوله مالك
يوم الدين وعبد الطاغوت ومما يبين ذلك قول ابن مسعود اني قد سمعت القراء فوجدتهم متقاربين فاقرؤوا كما علمتم انما هو كقول احدكم
هلم وتعال واقبل وفيه اقوال غير ذلك هذا احسنها انتهى كلامه وعن القاموس مثل ذلك مع ان الكليني روى في الحسن كالصحيح عن الفضيل
بن يسار قال قلت لابي عبد الله ع ان الناس يقولون ان القرآن نزل على سبعة احرف الخ ولعل القراءة السبع كما هو الظاهر من قوله نزل
على حرف واحد من عند الواحد فلا ينافي صحة الخبر اذا اريد منها اللغات السبع او البطون السبعة او نحو ذلك مثل ما روى اصحابنا عن امير المؤمنين ع
انه قال ان الله تبارك وتعالى انزل القرآن على سبعة اقسام كل قسم منها كاف شاف وهي امر وزجر وترغيب وترهيب وجدل ومثل وقصص
ومثل ما روى العامة عن النبي ص ولكن ما رواه ايضا زرارة عن الباقر ع قال ان القرآن واحد نزل من عند واحد ولكن الاختلاف يجيء من قبل
الرواة ويؤيد ما ذكرنا ان المراد بالسبعة ليس هو القراءات السبع ما رواه في الخصال عن الصادق ع حين قال له حماد ان الاحاديث تختلف عنكم قال
فقال ان القرآن نزل على سبعة احرف وادنى ما للامام ان يفتي على سبعة وجوه ثم قال هذا عطاؤنا فامنن او امسك بغير حساب وما رواه العامة
عنه ص ان القرآن نزل على سبعة احرف لكل آية منها ظهر وبطن ولكل حرف حد ومطلع وفي رواية اخرى ان للقرآن ظهرا وبطنا الى
سبعة ابطن نعم روى في الخصال عن عيسى بن عبد الله الهاشمي عن ابيه عن آبائه قال قال رسول الله ص اتاني آت من الله فقال ان الله يأمرك ان تقرأ القرآن
على حرف واحد فقلت يا رب وسع على امتي فقال ان الله يأمرك ان تقرأ القرآن على سبعة احرف وهذه الرواية مع ضعف سندها غير
واضحة الدلالة على المط وكيف كان فدعوى تواتر السبعة عن النبي ص محل كلام وقد ذكر السيد المتقدم ذكره في بيان منع تواترها ايضا
انهم نصوا على انه كان لكل قارئ راويان يرويان قراءته نعم اتفق التواتر في الطبقات اللاحقة وايضا نرى ان هؤلاء كيف يقبلون من احاد
المخالفين ما اسندوه اباؤهم كما نقلوه واسنادهم الى النبي ص ان ثبت فلا حجة فيه مع ان كتب القراءة والتفاسير مشحونة من قولهم قرأ حفص
كذا وعاصم كذا وفي قراءة علي بن ابي طالب ع واهل البيت ع كذا بل ربما قالوا وفي قراءة رسول الله ص كذا كما يظهر من الاختلاف المذكور في قراءة غير
المغضوب عليهم ولا الضالين والحاصل انهم يجعلون قراءة القراء قسيمة لقراءة المعصومين ع فكيف يكون قراءات السبع متواترة من الشارع
انتهى ما ذكره اقول ويمكن ان يقال ان الراويين كانا يرويان القراءة عن شيخهم بمعنى ان شيخهم كان يقرأ كذا يعني ان الشيخ كان يختار هذه
القراءة من جملة القراءات المتواترة فتخصيص الراويين بالنقل انما هو لاجل اثبات الاختيار والترجيح لا لرواية اصل القراءة حتى
يستند في منع حصول التواتر بذلك وذلك لا ينافي مخالفتهم للمعصوم ع ايضا لانهم كانوا يختارون مما نقل عنهم وقد يورد على تواتر السبع
ايضا باختلاف القراءة في آية البسملة فقد نقل متواترا عن قراءة كثير منهم ترك البسملة مع ان الاصحاب مجمعون على بطلان الصلاة بتركه فكيف يحكمون
ببطلان المتواتر عن النبي ص وفيه تامل واما على ما بنينا عليه من كون ذلك التجويز من الائمة ع فيصح الجواب باستثناء ذلك كما ورد في
الاخبار المستفيضة من كون البسملة جزءا وانعقد اجماعهم عليه ثم ان الشهيد الثاني قال في شرح الالفية واعلم انه ليس المراد ان كل
ما ورد من هذه القراءات متواتر بل المراد انحصار المتواتر الان فيما نقل من هذه القراءات فان بعض ما نقل عن السبعة شاذ فضلا

سبع لغات

فقال كذبوا اعداء الله ولكنه نزل على حرف واحد من عند الواحد والظاهر انه كذبهم لاجل تجويزهم من القول على سبعة احرف

من غيرهم





من غيرهم كما حققه جماعة من اهل هذا الشأن والمعتبر القراءة بما تواتر من هذه القراءات وان ركب بعضها في بعض ما لم يترتب بعضه على بعض بحسب
العربية فيجب مراعاته كتلقى آدم من ربه كلمات فانه لا يجوز الرفع فيهما ولا النصب وان كان كل منهما متواترا بان يؤخذ رفع آدم من غير قراءة
ابن كثير ورفع كلمات من قراءته فان ذلك لا يصح لفساد المعنى ونحوه وكفلها زكريا بالتشديد مع الرفع او بالعكس وقد نقل ابن
الجزري في النشر عن اكثر القراء جواز ذلك ايضا واختار ما ذكرناه واما اتباع قراءة الواحد من العشرة في جميع السورة فغير واجب
قطعا بل ولا مستحب فان الكل من عند الله نزل به الروح الامين على قلب سيد المرسلين تخفيفا عن الامة وتهوينا على اهل هذه
الملة وانحصار القراءات فيما ذكر امر حادث غير معروف في الزمن السابق بل كثير من الفضلاء انكروا ذلك خوفا من التباس الامر وتوهم
ان المراد بالسبعة هي الاحرف التي ورد في النقل ان القرآن انزل عليها والامر ليس كذلك فالواجب القراءة بما تواتر انتهى وقوله
واختصار القراءات الخ مشابه لما في المقصد والاظهر انه ابتداء تحقيق بعض اتفاق الفضلاء الاول لم تكن منحصرة في السبع او العشر بل كانت اذ ذاك وانكر
كثير منهم ذلك حتى لا يتوهم ان المرخص فيه في الصدر الاول انما هو هذا العدد كما يشير اليه ما نقلناه عن النهاية ثم ان ما توافقت فيه القراءات
فلا اشكال والمشهور في المختلفات التخيير لعدم المرجح ويشكل الامر فيما يختلف به الحكم في ذلك اللفظ مثل يطهرن ويطهرن فان ثبت ترجيح كما ثبت
هنا فيعمل عليه ومما يؤيد ما ذكرنا وقوع الخلاف في هذه الاية في التعيين والتخيير فالعلامة في المنتهى احب القراءة ان التي
ما قرأه عاصم من طريق ابي بكر بن عياش وطريق ابي عمرو بن العلاء فانها اولى من قراءة حمزة والكسائي لما فيهما من الادغام والامالة وزيادة المد
وذلك كله تكلف ولو قرأ به صحت صلاته بلا خلاف الثالث العمل بالشواذ لعدم ثبوت كونه قرآنا وذهب بعض العامة الى انه كاخبار الاحاد
ويجوز العمل به وهو مشكل لان اثبات السنة بخبر الواحد قام الدليل عليه بخلاف الكتاب وذلك كقراءة ابن مسعود في كفارة اليمين فصيام ثلثة
ايام متتابعات فهل يجب العمل لانه خبر لانها رواية ام لا لانه لم ينقل خبرا والقرآن لا يثبت بالاحاد ويتفرع عليه وجوب التتابع في كفارة اليمين
وعدمه ولكن ثبت الحكم عندنا من غير القراءة

الفصل الثالث في السنة وهو قول المعصوم او فعله او تقريره الغير العادية وفيه مطلبان

المطلب الاول في القول

قانون الحديث هو ما يحكي قول المعصوم او فعله او تقريره والظاهر ان حكاية الحديث القدسي داخلة في السنة وحكاية هذه الحكاية
عندهم داخلة في الحديث واما نفس الحديث القدسي فهو خارج عن السنة والحديث والقرآن والفرق بينه وبين القرآن ان القرآن هو المنزل للتحدي والاعجاز
بخلاف الحديث القدسي وقد يعرف الحديث بانه قول المعصوم او حكاية قوله او فعله او تقريره ليدخل فيه اصل الكلام المسموع عن المعصوم والانسب بقاعدة النقل
الادخل لكونه كلاما حقيقة بخلاف حكايته فانها اخبار ونفس الكلام المسموع هو الذي يسمونه بالمتن ومتن الحديث مغاير لنفسه
اصحابنا ان ما لا ينتهي الى المعصوم ليس حديثا واما العامة فاكتفوا فيه بالانتهاء الى احد الصحابة او التابعين ايضا والكلام فيما يرد على التعريفات
اصطلاح طردها وعكسها يشغلنا عما هو اهم فلنقتصر على ذلك ثم ان الخبر قد يطلق على ما يرادف الحديث كما هو مصطلح اصحاب الدراية وقد يطلق
على ما يقابل الانشاء وقد عرفت تعريفه على الاول واما على الثاني فهو كلام لنسبته خارج يطابقه او لا يطابقه والمراد بالخارج هو الخارج عن مدلول
اللفظ وان كان في الذهن ليدخل مثل علمت فليس المراد بثبوته في جملة الاعيان الخارجية ليشكل كونها امرا اعتباريا لا امرا مستقلا موجودا في
الخارج على ما ذكره بعض المحققين هو ما يقابل الخارج ظرف الوجود لا نفسه ولا ريب ان الخارج ظرف لنفس النسبة لا لوجودها فان زيد موجود في الخارج
حتى يكون موجودا خارجيا بل هو نفسه في الخارج فالحاصل ان الموجود الخارجي هو زيد لا وجوده والقيام لا حصوله لانه لو فرض الحصول والوجود حتى
يكونان موجودين خارجيين لزم التسلسل فيتوقف حصول القيام انه امر خارجي لا موجود خارجي كذلك وجود زيد وبالجملة النسبة في الخبر ثابتة في
الواقع سواء التفت الذهن اليها ام لا واما الانشاء فانما يحدث نسبته بالتفات الذهن اليها وايقاعها ويحصل الحكم بنفس الكلام الانشائي فقول
بعت اذا استعمل في معناه الحقيقي فلا بد ان يكون البيع واقعا في نفس الامر قبل هذا الكلام حتى يطابقه بخلاف بعت الانشائي فان البيع يوجد بهذا
اللفظ ولابناء في ذلك جواز التعليق على شيء كما في الظهار مثل ان يقول ان جئت كانت ظهرها كظهر امي فان الظهار ولذا كان

لا يحصل بمجرد التعلق بل يبقى متعلقاً بحصول الشرط ولكن الحكم الحاصل من هذا اللفظ انما يحصل به ولا تخلف له اصلا وحيلولة حائل من اثره وتأخيره
عن المؤثر لا ينافي حصوله به ومن هذا القبيل صيغة الاجارة مع تأخر زمان الاجارة عن الصيغة وصيغة الامر المعلق على شرط وقيل في تعريف الخبر
كلام يحتمل الصدق والكذب وقيل التصديق والتكذيب فلا يخرج على ذلك ما لو قال لاحد في حال انه من حيث يقدم زيد فهو على كل حال
اي فاخبر به احدهما بذلك كاذب فيقع الطلاق لصدق الخبر وهو مشكل بان المتعارف في ذلك ارادة الخبر الصادق بل الصدق انما هو
الخبر والكذب هو احتمال العقل وان علم ان المراد مطلق الخبر فكذلك وقد يتوهم ان تعريف الخبر بذلك مع انهم عرفوا الصدق بانه الخبر عن الشيء
على ما هو به يستلزم الدور وقد يجاب عنه بان المراد بالخبر في تعريف الصدق هو مطلق الاعلام فلا دور وان المراد تعريف صدق المتكلم لا صدق الكلام
والصدق في تعريف الخبر هو صدق الكلام وان شئت تعريف صدق الخبر فقل صدق الخبر هو مطابقته للواقع ولا اشكال وقد اختلفوا في
تعريف صدق الخبر وكذبه على اقوال المشهور الاقوى ان الصدق مطابقة الواقع والكذب عدم مطابقته للتبادر ولا اجماع على ان اليهودي
اذا قال الاسلام حق يحكم بصدقه واذا قال خلافه يحكم بكذبه وذهب النظام ومن تبعه الى ان الصدق مطابقة لاعتقاد المخبر وان لم يطابق الواقع
والكذب عدمها وان طابق الواقع فقول القائل السماء تحتنا معتقداً ذلك صدق والسماء فوقنا غير معتقد له كذب والمراد بالاعتقاد
ما يعم الظن وهو الاعتقاد الراجح مع احتمال النقيض عند المخبر والعلم وهو الحكم الذهني الجازم المطابق للواقع الذي لا يزول بتشكيك
المشكك والجهل المركب هو الحكم الجازم الغير المطابق سواء زال بتشكيك المشكك ام لا والاعتقاد المشهور اي الحكم الذهني الجازم الذي
يقبل التشكيك في الاعتقاد المشهور القبول في بعض افراده فيشمل العلم والا فيخرج منه العلم وما لا يقبل التشكيك من افراد الجهل المركب فيدخل في الاعتقاد الجازم
المطابق للواقع الذي يقبل التشكيك وربما قيل ان العلم هو الحكم الجازم الذي لا يقبل التشكيك والاعتقاد المشهور هو ما يقبله ويتم الاعتقاد في
هذين والظن وهو حينئذ في الجهل المركب ما قيل في دفعه ان الجهل المركب يقبل التشكيك مطلقاً بمعنى انه يكون زواله باقامة البرهان عليه فيرد عليه
ان العلم ايضاً ربما يقبل التشكيك بالقاء الشبهة فان قلت المراد من قبول التشكيك احتمال نفس الامر الكلام لا بمجرد حصول الشك للمخبر فيرد عليه
الاعتقاد الجازم المشهور الذي يقبل التشكيك ربما يكون مطابقاً للواقع ايضاً وكيف كان فالخبر المعلوم والمظنون والمجزوم به والاعتقاد المشهور صادق
عند النظام بخلاف الموهوم يعني اذا دل الخبر على الطرف الذي هو مرجوح عند المخبر فهو كاذب كذا ما كان مشكوكاً عنده لعدم كونه مطابقاً
للاعتقاده وان كان بسبب انتفاء الاعتقاد وساوى المراد انه مدلول الخبر متصف بالكذب والا فلا حكم للشاك حتى يقال ان خبره صادق
او كاذب واحتج النظام بقوله تعالى والله يشهد ان المنافقين لكاذبون فانه تعالى حكم بكونهم كاذبين في قولهم انك لرسول الله مع انه مطابق
للواقع فاتصافه بالكذب انما يكون من جهة مخالفته اعتقادهم واجيب عنه بوجوه احدها انهم كاذبون فيما تضمنه شهادتهم من ادعائهم انه من صميم
القلب كما يدل عليه تأكيد الكلام بانواع التأكيد من ذكر كلمة ان واللام والجملة الاسمية لا يقال ان هذا لا يبطل قوله لان دعوى المواطاة وكون
الشهادة من صميم القلب مخالف لمعتقدهم ايضاً فانا نقول انه غير مطابق للواقع ايضاً فلم يثبت ان وصفه بالكذب لما ذكروه ومن ذلك ما ذكرنا
وثانيها انه راجع الى دعوى الاستمرار كما يشهد به الجملة المضارعية وثالثها انه راجع الى لازم فائدة الخبر وهو كونهم عالمين بذلك معتقدين
له ورابعها ان المنافقين مستمرون على الكذب في عادتهم وشيمتهم فلا تعتبر بشهادتهم ولا تعتمد عليهم فان الكذب قد يصدق وخامسها انهم
في تسميته شهادة لاشتراط مواطاة القلب في الشاهد في مفهوم الشهادة وتوجيهه ان تسميتهم كانه اخبار بان ذلك شهادة فيؤل التسمية الى الخبر
والاقا التسمية ليس بخبر وربما يمنع من اشتراط المواطاة في مفهوم الشهادة وسادسها انه على فرض تسليم رجوع التكذيب الى قولهم انك لرسول الله
فالمراد انهم لكاذبون في اعتقادهم الفاسد لانهم يعتقدون ان هذا غير مطابق للواقع وسابعها انه راجع الى حلفهم على انهم لم يقولوا لئن رجعنا
على من عند رسول الله ولم يقولوا لئن رجعنا الى المدينة ليخرجن الاعز منها الاذل وذهب الجاحظ الى ان الصدق مطابقة الواقع والاعتقاد و
مخالفتهما معا وان هنا واسطة وحاصله ان الخبر اما مطابق للواقع او لا وكل منهما اما مع اعتقاد المطابقة او اعتقاد عدمها او الشك او

بيان اختلافهم في صدق الخبر وكذبه

ثم ان اراد وا من قبول التشكيك





او عدم الشعور والصدق فهو المطابقة مع اعتقاد المطابقة والكذب هو المخالفة مع اعتقاد المخالفة والستة الباقية وسائط بينهما واستدل على ثبوت
الواسطة بقوله تعالى افترى على الله كذباً ام به جنة فان الكفار حصروا اخبار النبي عن الحشر والنشر من بني شرف الافتراء وهو الكذب والاخبار
حال الجنة على سبيل منع الخلو كما هو ظاهر في سياق لفظ ام والهمزة ولابد ان يكون المراد من الثاني غير الكذب لاقتضاء الترديد مغايرته مع غير الصدق
لاعتقادهم عدمه والعدم دلالته قولهم ام به جنة على ارادة ذلك فلابد ان يكون هنا واسطة يحمل عليها قولهم لانهم عقلاء من اهل اللسان عارفون باللغة وكون
ما زعم في نفس الامر لا ينافي كونه واسطة بينهما على زعمهم والحاصل انهم اعتقدوا ان هذا الخبر خبر وليس من قسم الصدق ولا من قسم الكذب بل هو شيء ثالث
وخطاهم في انه شيء ثالث لا ينفي صحة اطلاقهم الخبر على شيء ثالث اطلاقهم دليل على صحة الاطلاق عليه واجيب بان الترديد بين الافتراء وعدمه
الافتراء او الافتراء هو الكذب عن عمد لا عن الجنون فهنا ترديد بين نوعي الكذب في توضيحه ان القصد ما داخل في مفهوم الافتراء وهو
من الافعال المنسوبة الى ذوي الالباب ولذلك ذكر وطول خيار المجلس المستفاد من قوله البيعان بالخيار ما لم يفترقا ان التفارق على غير الاختيار لا
يوجب انقطاع الخيار بل لا يبعد جواز ذلك في نفي الافعال ايضاً في عدم الافتراء ايضاً القصد والاختيار ولو سلم عدم المدخلية للقصد في الموضوع له
ولا من جهة الاستعمال فيقول ان الدليل ما دل على ما اختارناه من مذهب المشهور فيحمل هنا على ارادة القصد لو كان مجازاً جمعاً بين الادلة
ورد ايضاً بانه ترديد بين الكذب ما ليس بخبر فان الكلام الذي لا قصد معه ليس بخبر وفيه ان مدخلية القصد في كون الكلام خبراً ام لا
يمنع كونه كلاماً ممنوع كما ترى ثم اعلم ان هذه الآية على فرض تسليم دلالتها انما تدل على ثبوت الواسطة لا على تحقيق معنى الصدق والكذب فانه تعالى
ما يثبت في الآية اطلاق الكذب فيهما على ما خالف الواقع الاعتقاد بزعمهم واما انحصاره فيه فلا واذا لم يثبت حقيقة الكذب فيها فالصدق بطريق الاولى
ثم على فرض تسليم اثبات الواسطة فانما ثبت واسطة واحدة من الوسائط وهي الخبر لا عن شعور الغير المطابق للواقع كما هو معتقدهم على ما فهمه العضدي
وذكر شيخنا البهائي ان الثابت بها ثلث وسائط الخبر لا عن قصد وشعور ومع الشك مطابقة الواقع ومع اعتقادها بان يكون في زعمهم الفاسد
ان الشك في الصدق لا يكون الا من مجنون فكيف باعتقاد الصدق قال في توضيحه ان الكفار يقولون ان خبره مخالف للواقع جزماً فان كان
مع اخباره بذلك يعتقد عدم المطابقة للواقع فهو كذب والا بان طرفه العقلاء ان كان يعتقد المطابقة للواقع او يشك في المطابقة وعدمها
فهو مجنون يعني شبيه بالمجنون حيث ان الشك في المطابقة وعدم المطابقة لا يصدر عن عاقل ولا ينبغي ان يصدر مثله الا عن المجنون فضلاً عن
اعتقاد المطابقة وبه على ما ذكره انه لا يثبت الا واسطة لانه لا يبقى مجال للادخال عدم القصد فيه ولا شعور في الكلام لان التشبيه بالمجنون اما
من جهة خياله واوهامه او من جهة مطلق تكلماته واطواره ولا يمكن الجمع بينهما في التشبيه فان خبره امر واحد جزئي تحقيقي موجود
في الخارج لا يقبل الا احد الجهتين اما كونه لا عن شعور العياذ بالله او عن الاعتقاد المطابقة او مع الشك ولا يجتمع حكم الاسمين الاخر
في الوجود فاما ان يقال انه لا عن شعور كالمجنون او يعتقد المطابقة كالمجنون بل لا يمكن الجمع في الخبر ايضاً الا من باب الاستلزام الفرضي
الحاصل انه لا يمكن الجمع في تشبيه الخبر بين ذي الاعتقاد ولا عن شعور فالتحقيق ان الآية لا يثبت الا المخبر لا عن قصد وشعور لما يريد
التشبيه في طور كلام المجنون وحاله والجنون اعتقاد مع عدم المطابقة للواقع لو اريد التشبيه بافكار المجنون وخياله ولا يبعد ترجيح الاول الكون
اكثر في سقوط الاعتبار صورة ومعنى ولما بلغته بالافتراء الذي هو الكذب عن عمد فاذكره العضدي الظاهر ووافقه الجماعة ايضاً فلاحظ التلخيص
في تهذيب القواعد حيث جعل مذهب الجاحظ تثليث القسمة تابعاً لاختيار بعض اهل التفتازاني والمراد بالاعتقاد هو ما يليه ليدخل الشك ايضاً ولذلك لم يلتفت
اليه جماعة ثم ان هذا كلام ما طار فلم يلتفت اليه حاله الى التأمل فيما ذكره شيخنا البهائي ثم من فروع هذه المسئلة في حواشي زبدته فقال ومما يتفرع
على كون صدق الخبر وكذبه مطابقته للواقع وعدمها انه لو ادعى المدعي وقال بعد اقامة البينة كذب شهودي فعلى المذهب المختار تسقط دعواه
كذا على الجاحظ وعلى مذهب النظام لا تسقط دعواه ولو قال لم يصدق شهودي فان دعواه على المختار تسقط دون المذهبين الاخيرين ومما يتفرع
على هذا الخلاف ايضاً ما لو قال المنكر ان شهد فلان فهو صادق فعلى المذهب المختار ومذهب الجاحظ هو اقرار كما هو مذكور في كتب الفروع لانه لو

ولو قال المنكر صدق شهودي اقرار على المذهبين دون مذهب النظام ولو قال لم يكذبوا فهو اقرار على المختار دون المذهبين الاخيرين ح ع

لم يكن الحق ثابتا لم يكن صادقا ان شهدوا اما على مذهب النظام انتهى كلامه اقول الذى فهمته يظهر لى ان منشأ الاقوال الثلثة فى جواز وصف الخبر بالصدق
والكذب والحكم عليه بانه صدق او كذب عند التحقيق هو اعتقاد مطابقته للواقع وعدمه فان النظام ايضا مراده من كون الصدق هو مطابقة الاعتقاد
هو كونه اعتقاده ان هذا الحكم ثابت فى الواقع فالذى يصفه بالصدق هو ما يعتقد مطابقته للواقع وكذا الجاحظ لا يصفه الا بما يعتقده
واما المشهور فلما لم يكن عندهم الواقع الا باعتقاد انه واقع فوصفهم بالصدق انما يكون بعد اعتقادهم المطابقة فالاعتقاد لا بد منه للخطر فى
وصف الخبر بالصدق والكذب فان قلت ان الصدق والكذب امران نفس الامريان والخبر انما يتصف بالصدق والكذب النفس الامريين لا بما يعتقده احد
فلو كان شئ مطابقا للواقع واعتقد احد عدمه وحكم بكذبه ثم ظهر له فساد اعتقاده فيحكم بانه كان صادقا فلو نذر احد ان يعطى من اخبر بصدق شيئا
فاعطاه شخصا لم يعتقد فى حقه الصدق لكنه كان فى نفس الامر صادقا فيبر نذره اذا ظهر له بعد ذلك انه كان صادقا وبالعكس قلت اتصافه بهما
كذلك فى نفس الامر انما هو فى نفس الامر لا عندنا والذى يترتب عليه الفروع هو ما عرفنا اتصافه به فى نفس الامر واعتقدناه وبر النذر فى الصورة المفروضة
وعدمه فى عكسها ثم مع انه يجرى ذلك على المذهبين الاخيرين ايضا فان تغير الاعتقاد فيحكم النظام ايضا بان المعتقد فى ذلك الخبر وكذا الجاحظ ان الخبر
الموافق للاعتقاد عند النظام صدق ما دام كذلك واذا تبدل فيتصف بالكذب بمعنى ان ذلك الخبر كذب سابقا لا انه صار كاذبا الان ولا معنى لكونه
صادقا ثم كاذبا فى آن واحد فى نفس الامر بل انما ذلك من جهة الاعتقاد ثم اعلم ان معنى قولنا كتب فلان انه فعل ما هو كتابة فى نفس الامر لا ما هو كتابة عنده
فلا بد فى الاسناد من ملاحظة المسند والمسند اليه ثم الاسناد لكتابة امر مستقل ملحوظ فى ذاته قبل الاسناد غاية الامر انه يتحقق بادراك المدرك
مرة ومعناه انه يلاحظ نسبتها الى فلان يعرفها ويعلم انها كتابة ثم يسندها الى فلان اذا عرفت هذا وتاملت فيما ذكرنا نعلم انه للمحصل التفريع
الذى ذكره لان قول المدعى كذب الشهود معناه كذب الشهود فى الواقع لا فى اعتقاد الشهود بمعنى الواقع لا كاذبا فى الواقع على اى قول كان من الاقوال الثلثة
وهو يستلزم بطلان حقه على اقوال الثلثة فان كل واحد منها يعتبر فيه اعتقاد مطابقة الواقع وعدمه كما بينا والحاصل ان معنى قول المدعى كذب الشهود
هو انى اعتقد عدم مطابقته للواقع على ما بينا ذلك سابقا وهو اقرار ببطلان حقه فان الاقرار ايضا تابع لاعتقاد الواقع وكلما دل عليه فهو يبنيه
وان لم يقصده وليس معنى كذبوا انهم اخبروا من غير علم واعتقاد فان هذا معنى قولنا كذبوا فى اعتقادهم بمعنى الواقع لا بمعنى المعتقد وكذا
ترتب هذا المعنى فهو كما ذكره لا يستلزم سقوط الحق ولكن ليس هذا تفريعا على لفظ الكذب المطلق وبالجملة ان نقل الخبر اذا قال لغيره كذب
معناه على مذهب النظام ان خبره غير موافق للاعتقاد فكل من وصف ذلك الخبر بالكذب على هذا المذهب لا بد ان يريد انه غير موافق لاعتقاده
وح فهو اقرار بعدم ثبوته فى الواقع كما مر ثم تصحيح هذا المطلب ان الخبر كما ذكروه هو كلام كان له خارج يطابقه او لا يطابقه والمراد بالخارج هو خارج
المدلول الذى كان فى الذهن كما اشرنا ولا ريب ان النسبة التى هو خارج المدلول اما هى التى مكتوب فى اللوح المحفوظ او ما يدركه المدرك و
انه هو فى الكتوب فى هذا هو الاعتقاد وان لم يكن مطابقا للمكتوب فى الواقع فحقيقة مذهب المشهور فى الصدق هو مطابقة مدلول الكلام و
النسبة الذهنية الحاصلة منه لما هو مكتوب فى اللوح المحفوظ من حيث هو مكتوب هناك وان اخطأ الواصف به فى فهم المطابقة واعتقاده
فى نفس الامر وحقيقة مذهب النظام هو مطابقته لما يعتقده المدرك انه كذلك فى اللوح المحفوظ من حيث انه اعتقاده ذلك فوصف الخبر بالصدق
والكذب على كل المذاهب يلاحظ بالنسبة الى الخبر من حيث انه خبر لا من حيث صدوره من المخبر فاذا قال احد زيد قائم والمفروض فى اللوح المحفوظ
قيام زيد كان اعتقاد المخبر عدم قيامه فالخارج عند المخبر عدم القيام يعنى يعتقد ان ما فى اللوح المحفوظ هو عدم القيام فقوله زيد قائم عند المخبر
كذب لانه مخالف لمعتقده من حيث انه مخالف لمعتقده واما غير المخبر ممن يسمع هذا الكلام ويعتقد قيام زيد فهو صدق عنده على مذهب النظام
ايضا لكونه موافقا للاعتقاد وهكذا فالخبر عند النظام ايضا لا بد ان يتصف بالصدق والكذب ح فان الخبر هو نفس الكلام الموصوف لا الكلام
اتصافه بكونه صادرا عن المخبر فما يتوهم ان مذهب النظام ان الصدق هو مطابقة اعتقاد المخبر فقط والكذب هو مخالفة اعتقاده
فقط فذلك يستلزم ان يكون مذهبه عدم اتصاف الخبر بالنسبة الى معتقد غير المخبر بصدق ولا كذب هو باطل اذ الخبر هو نفس الكلام



لا من حيث انه صادر عن المخبر ولا بد له من خارج اعتقادى على مذهبه وهو يختلف بحسب الاعتقادات فلا يبعد ان يكون مراد النظام من الخبر فى قوله
صدق الخبر هو مطابقته لاعتقاد المخبر هو مطلق من يلاحظ الخبر لا نفس من تكلم به واخبر به فقط والذى اوجب الغفلة بهذه العبارة فى مذهب النظام
وادوقع المتوهم فى الوهم هو الاستدلال بقوله تعالى انهم لكاذبون حيث ان الواصف بالكذب هو الله تعالى مع ان علمه تعالى مخالف لما اعتقده وصف الله تعالى
هذا الخبر بالكذب لاجل كونه مخالفا لاعتقاد المخبرين وبمقتضاه ذلك الاستدلال لا بد ان يكون بالنظر الى اعتقاد المخبرين يعنى انهم لكاذبون
بالنظر الى اعتقادهم انهم موصوفون بالكذب عند انفسهم وفى اعتقادهم وبالنظر الى ملاحظتهم مخالفته لمعتقدهم لا انه كذب عند غيرهم انهم ممن
لم يعتقد ذلك والا فيلزم ان يحصر اتصاف الخبر بكونه صدقا او كذبا بالنظر الى ملاحظة حال المخبر فقط ولم يكن بالذات متصفا بصدق وكذب
فح حتى لا نتوهم ان ما ذكرنا هو ما ذكروه فى الجواب عن الاستدلال بالاية بعد تسليم رجوع الكذب الى قوله انك لرسول الله بان المراد انهم لكاذبون
فى زعمهم فان معناه هو وحاصله انهم يزعمون ويعتقدون ان هذا كذب لمخالفته للواقع لا انهم كاذبون لاجل مخالفته لمعتقدهم والحاصل
ان مذهب النظام لا بد ان يكون ان الصدق والكذب هما مطابقة الخبر لاعتقاد من يطلع على الخبر ويلاحظه سواء كان نفس المخبر او غيره والاستدلال
بالاية يقرب ان الله تعالى اطلق الكذب على قولهم انك لرسول الله اى كذبهم لكونه مخالفا لاعتقادهم والجواب عنه منع رجوع قوله تعالى لكاذبون الى
الخبر اولا ومنع كونه لاجل مخالفته لمعتقدهم من حيث انه مخالف لمعتقدهم بل لاجل انه مخالف للواقع بحسب معتقدهم من حيث انه مخالف الواقع فى معتقدهم
ثانيا ومن جميع ما ذكرنا يظهر الجواب عن استدلال النظام غير ما ذكرنا سابقا وهو ان ذلك تقييد لاطلاق الاية وخلاف ظاهرها فلا يتعين حملها
على احد الوجوه المتقدمة لئلا يلزم ذلك وان كان ولا يتعين التقييد فيما ذكروه فى جوابه على الوجه الذى قدمناه هيهنا ثم بالتامل فيما
ذكرنا المقدم على معرفة بطلان ساير الفروع التى ذكرها وما افاده الشهيد الثانى فى تمهيد القواعد فى ذكر الفرع الاخير لكنه لم ينقل فيه مذهب
النظام بل اكتفى بنقل مذهب المشهور ومذهب الجاحظ كالعلامة فى التهذيب ثم قال اذا عرفت ذلك من فروع القاعدة ما لو قال ان شهد شاهدان بان
كذا فهما صادقان فانه يلزمه الان على القولين معا لانا قررنا ان الصدق هو المطابق للواقع واذا كان مطابقا على تقدير الشهادة لزم ان يكون
ذلك عليه لانه يصدقهما لم يكن ذلك عليه على تقدير الشهادة لم يكونا صادقين لكنه قد حكم بصدقهما على تقدير ها فيكون ذلك عليه الان ومثله لو
قال لو شهد على شاهدان الى آخره اقول ان اراد انه يثبت الحق على المذهبين دون مذهب النظام ففيه ما مر بل هنا اوضح لظهور ان مراد القائل ليس
ان ما يخبره الشاهد هو مطابق لاعتقاده فقط وان هذا الاحتمال فى غاية البعد من هذا الاطلاق فى هذا المثال وان كان القائل على مذهب
النظام ايضا وان اراد نفس تفريع المسئلة على معنى الصدق على المذهبين ففيه نظر آخر لا دخل له بما نحن فيه وهو منع استلزام ذلك ثبوت الحق
بل الحق خلافه كما قال المتاخرون وتفصيله فى كتب الفروع ثم ان العضدى قال فى آخر كلامه هذه المسئلة لفظية لا يجدى الاطناب فيها كثير نفع ولعله
انه اراد من كون المسئلة لفظية هو كون الخلاف فى تفسير اللفظ لا المعنى المشهور للنزاع اللفظى كما يظهر من التفتازانى ايضا ولكن يمكن ان يكون مراده
من عدم النفع هو ما ذكرنا لا ما ذكره التفتازانى فانه قال فى شرح هذا الكلام المسئلة لفظية اى لغوية لا يتعلق بعلم الاصول كثير تعلق اذ
المقصود تحقيق المعنى الذى وضع لفظ الصدق والكذب بازائه وليس المراد به نزاع لفظى يتعلق بالاصطلاح على ما يشعر به كلام الآمدى لانه
لا قائل بنقل اللفظين عن معناهما اللغوى انتهى وفيما ذكره تامل لان كون المسئلة لغوية لا يوجب عدم تعلقها بعلم الاصول ولا يوجب عدم النفع
بكونه غير متعلق بمسائل الاصول اذ لا ريب ان كثيرا من المسائل الاصولية من المسائل اللغوية كالنزاع فى ان صيغة افعل للوجوب ام لا وكذا صيغة لا
تفعل للحرمة ام لا وان الجمع المحلى يفيد العموم وكذا المفرد المحلى وهكذا فان قيل نعم ولكن هنا فرق وهو ان ما يبحث عنه فى علم الاصول
من هذه المسائل هو ما كان بمنزلة القاعدة لاستخراج المسائل الفرعية كالنزاع فى الاوضاع الهيئية كصيغة افعل والمشتق و
الجمع المحلى باللام وامثاله اذا كان مركبا او مفردا ومثل ان الضمير المتعقب للعام هل يخصصه ام لا فى مثل وبعولتهن احق بردهن ومثل ان
الذى سبقه عطف ثم استثناء فيه هل يرجع الى الاقرب او الى الجميع امكانهما فيتفرع عليه استثناء نصف

الذريع او المحدثة بل بعض الاوضاع المادية ايضا من جهة العموم والخصوص ونحوهما كالنزاع في كلمة كل انه للعموم ام لا وكل من وما واشباهها التي
العقلاء او لغيرهم بل في اصل مدلول اللفظ فيما حصل فيه تغيير الاصطلاح كالنزاع في ان الصلوة والصوم معناهما الاركان المخصوصة ام لا وما
ادعى فيها ثبوت الحقيقة الشرعية ونحوهما بل وكثير من القواعد المذكورة في علم العربية مثل معاني الحروف كالباء ومن والى وغير ذلك وبالجملة
ما يتعلق بمعرفة حال استخراج الاحكام الشرعية بان يتنازع في ان اللفظ هل يفيد هذا الحكم ام هذا الحكم كصيغة الامر والنهي وهل يفيد عموم
الحكم او خصوصه وهل يفيد اخراجه عن الحكم ام لا كالفاظ العام والخاص وكل ما يتعلق بالموضوعات التي اخترعها الشارع فهل يعرف الشارع
او شاع الالفاظ ليجعلها معانيها التي اصطلحها ام لا وهكذا ولا يبحث في علم الاصول عن ساير الاوضاع المادية مثل ان الصعيد هو التراب او وجه الارض
وهل الانفحة هو الكرش او الشيء الاصفر الذي يجمد فيه من اللباء وهكذا ولا ريب ان الصدق والكذب من قبيل الصعيد والانفحة لا من قبيل صيغة افعل
وامثالها ولا من باب الصلوة والصوم وامثالهما لعدم تجدد اصطلاح فيهما كما اشار اليه التفتازاني قلت نعم ولكن نرى ان الاصوليين يبحثون
من معنى الخبر والانشاء والامر والنهي وامثالها لما يترتب عليها من الثمرات وذلك لاجل ... لا لجهة الاصطلاح او دعوى ثبوته وتغاير العرف واللغة
فيها ولما كان معرفة امثال المذكورات مما يتوقف عليه معرفة الاحكام الشرعية وطرق استنباطها ولذلك يبحث عنها في علم الاصول فكذا ما
يتوقف معرفة المذكورات عليها فاذا كان لفظ استعملا في تعريف المذكورات وكان محتملا فيه في اللغة فلا يتم معرفة المذكورات الا بتحقيق معنى ذلك
اللفظ فلفظ الصدق والكذب مما يتوقف عليه معرفة الخبر ولا يتم البحث عن حال الخبر والتمييز حقيقته الا بمعرفتهما فليس حالهما مثل حال الصعيد والا
نحوه فالتحقيق ان البحث عن هذين اللفظين من هذه الجهة لا من جهة دعوى تغيير الاصطلاح كما نقل عن الآمدي لا انه بحث كلام في المعنى اللغوي حتى
لا يكون له تعلق بمباحث الاصول بمعنى الكلام فان البحث في تفسير اللفظين والخلاف في معناهما هل هو نزاع لفظي بالمعنى المشهور او نزاع حقيقي وقال
الوجه ان النزاع ليس بلفظي لكن لا ثمرة فيه يعتد بها ثم ان كلام العضدي لما كان في اول البحث قابلا لما ذكرنا لانه ذكر المذاهب الثلثة
ثم قال والذي يحسم النزاع الاجماع على ان اليهودي اذا قال الاسلام حق حكمنا بصدقه واذا قال خلافه حكمنا بكذبه وهذه المسئلة لفظية
لا يجدي الاطناب فيها كثير نفع فيمكن تنزيل ما ذكره من كون المسئلة لفظية الى ما ذكرنا واما كلام غيره فلا يمكن تنزيله على التنزيل فزعم ان النزاع
في ثبوت الواسطة لفظي تبعهم السيد عميد الدين ره في شرح التهذيب حيث جعل الظاهر من ابن الحاجب حيث جعل المسئلة ليست حاصرة الحقيقي في نقيض القول
بالواسطة عن الجاحظ وآخر كلامه دعوى لفظية ومرجع الضمير المسئلة المعقودة ونقله الفاضل الجواد في شرح الزبدة ايضا وسكت عليه قال بعد نقل قول
الجاحظ باثبات الواسطة ورده واعلم ان النزاع في هذه المسئلة كاللفظي فانا نقطع ان كل خبر فاما ان يطابق المخبر عنه اولا فان كان فمن الصدق بالمطابقة
كيف كان وفي الكذب بعدم المطابقة كيف كان وحينئذ يجب القطع بانه لا واسطة وان اعتبر العلم بالمطابقة ايضا في الصدق والعلم بالعدم في الكذب يثبت الواسطة بالضرورة
وهو الخبر الذي لا يعلم فيه المطابقة كما هو قبل فيه نظر يعلم بادنى ملاحظة انتهى اقول لعله اراد بالنظر ان النزاع في اثبات الواسطة هو النزاع في معنى الصدق
والكذب ليس شيئا مطبوعا حتى يتفرع عليه ويصير النزاع لفظيا فلذلك عدل العضدي عما هو ظاهر عبارة ابن الحاجب في تعبير اللفظي بما هو خلاف المشهور وقال انه ليس
فيها كثير نفع اذ النزاع اللفظي المصطلح لا نفع فيه اصلا لا انه قليل النفع فتحرير المسئلة وترتيبها وادلتها ونظرك الى حال ... وجعل نفس
الخلاف في معنى الصدق والكذب في قال انه خلاف لغوي قليل الفائدة فقوله لا يجدي الاطناب فيها كثير نفع صفة نفسية لا مميزة ولو كان الفروع التي
شيئا البحث كما ذكرنا لكان فيه نفع كثير فتلخص فاطراف هذا الكلام ... معنى النظر في عمارة مقاصده وكلامه ولا ينظر الى تعرضه ببيان كثرة حاصل الكتاب
ولا يلحظ اليه بعين الحقارة والمتتبع المتأمل بعد ذلك اما قبولا واما اخطأنا واما عفوا والله الموفق للصواب تنبيهات الاول المعتبر في
بالصدق والكذب هو ما يفهم من الكلام ظاهرا لا ما هو المراد منه فلو قال رأيت حمارا واراد منه البليد من دون نصب قرينة فهو يتصف بالكذب وان لم
يكن المراد مخالفا للواقع فهو مطابقة واقعا ولكن يكفي في الكشف عن ذلك احتمال المطابقة وان كان مخالفا الفعل الامر ونظيره ما اشرنا اليه في
العدل لزقا فاعتقاد كونه عادلا في نفس الامر يكفي في اتصافه بالعدالة وان لم تعلم ذلك ... او عدم ظهور الفسق ثم بعد ذلك الثاني المشهور

ادعى الاجماع على المسئلة لفظي

قال في م

وكذلك اذا اراد زيدا واعتقد انه عمرو وقال ... وجاء فهو صادق لان المفهوم من اللفظ مطابق للواقع بل وللاعتقاد ايضا وان لم يكن معتقدا في شخص الرجل مطابقا للواقع فهو على مذهب الجاحظ ايضا صدق والمعتبر في مطابقة الواقع ٣٣٣

ان الصدق الكذب



ان الصدق والكذب من خواص الخبرية دون التقييدية مثل يا زيد الفاضل وغلام زيد وقيل بعدم الفرق بينهما في ذلك لان النسبة التقييدية
ايضا اما مطابق للواقع او غير مطابق فيا زيد الانسان صادق ويا زيد الفرس كاذب ويا زيد الفاضل محتمل والتحقيق ما ذكره بعض المحققين ان النسبة
الذهنية في المركبات الخبرية يشعر من حيث هي بوقوع نسبة اخرى خارجة عنها ولذلك احتمل عند العقل مطابقتها او لا مطابقتها بل ثبوت تلك
بذلك من حيث ان فيها اشارة الى نسبة اخرى خبرية بان ذلك الكلام اذا قلت زيد فاضل فقد اعتبرت بينهما نسبة ذهنية على وجه يشعر بذاتها بوقوع
نسبة اخرى خارجة عنها وهي ان الفضل ثابت له في نفس الامر لكن تلك النسبة الذهنية لا يستلزم تلك النسبة الخارجية استلزاما عقليا فان
كانت النسبة الخارجية المشعر بها وافقة كانت الاولى صادقة والا كاذبة واذا لاحظ العقل تلك النسبة الذهنية من حيث هي هي جوز معها
لذلك الامرين على السواء وهو معنى الاحتمال واما اذا قلت يا زيد الفاضل فقد اعتبرت بينهما نسبة ذهنية على وجه لا يشعر من حيث هي
بان الفضل ثابت له في الواقع بل من حيث ان فيها اشارة الى معنى قولك زيد فاضل اذ المتبادر الى الافهام انه لا يوصف شيء الا بما هو ثابت
له في الواقع فالنسبة الخبرية يشعر من حيث هي بما يوصف باعتباره بالمطابقة واللامطابقة اي الصدق والكذب فتلخص من حيث هي محتملة
لهما واما التقييدية فانها تشير الى نسبة خبرية والانشائية يستلزم نسبا خبرية فهما بذلك الاعتبار يحتملان الصدق والكذب واما بحسب مفهومهما فلا
فعلم ان الحق على المشهور من كون الاحتمال من خواص الخبر انتهى ويمكن ان يكون مرادهم بالاختصاص هو الاطلاق العرفي حقيقة يعني انهم لا يصفون بالصدق
والكذب حقيقة الا الخبرية المقصودة بالذات فاطلاقهما على غيرها مجاز ويتفرع على ذلك الاحكام المتعلقة بالصدق والكذب من نذر لمن قال
صدقه وهما فقال له يا زيد الفاضل لا يبرأ النذر باطلاقه وان في نفسه مطابقة للواقع كما يقتضيه اصل الحقيقة فائدة الخبر ينقسم الى ما هو معلوم الصدق
ضرورة او نظرا ومعلوم الكذب وما لا يعلم صدقه ولا كذبه وهو اما يظن صدقه او كذبه او يتساويا فهذه اقسام ستة فالاول اما ضروري بنفسه كبعض المتواترات
او بغيره كقولنا الواحد نصف الاثنين فان ضروريته ليست مقتضى الخبر من حيث انه هذا الخبر بل لمطابقة الخبر لما هو كائن في نفس الامر ضرورة والثاني مثل
خبر الله والمعصوم والخبر الموافق للنظر الصحيح والثالث هو الخبر الذي علم مخالفته للواقع والرابع مثل خبر العدل الواحد والخامس مثل خبر الكذوب
السادس مثل خبر مجهول الحال ثم ينقسم الخبر باعتبار اخر الى متواتر واحاد اما المتواتر فعرفه الاكثرون بانه خبر جماعة يفيد بنفسه القطع بصدقه وذكروا
ان التقييد بنفسه ليخرج خبر جماعة علم صدقهم لا بنفس الخبر بل اما بالقرائن الزائدة على ما لا ينفك الخبر عنه عادة من الامور الخارجة كما يجيء في الخبر
المحفوف بالقرائن واما بغير القرائن كالعلم بالمخبر عنه ضرورة او نظرا ومرادهم بالقرائن التي لا ينفك عنها الخبر عادة هو ما يتعلق بحال المخبر ككونه موسوما
بالصدق وعدمه والسامع ككونه خالي الذهن وعدمه والمخبر عنه ككونه قريب الوقوع وعدمه ونفس الخبر كالهيئات المقارنة له الدالة على الوقوع وعدمه
فقد يختلف الحال باختلاف الامور المذكورة اقول ويشكل ما ذكروه بانهم اشترطوا في التواتر تعدد المخبرين وكثرتهم الى حد يؤمن من تواطئهم على الكذب
عادة والاولياء مقتضية لذلك لان يكون للكثرة مدخلية في حصول العلم بحيث لو لم يكن لم يحصل العلم وقولهم ان التقييد بنفسه احتراز عما لو حصل العلم
من القرائن الخارجة عن لوازم الخبر من الامور المنفصلة يقتضي انه اذا حصل العلم بسبب خبر جماعة خاصة من حيث خصوصيات الخبر يكون متواترا مطلقا
سيما مع ملاحظة ما ذكروه من نفي تعيين العدد وان المدار على ما يحصل معه العلم وهو يختلف باختلاف المواقع فلا يقتضي ما ذكروا اعتبار الكثرة فيه
فعلى هذا لو اخبر ثلثة بامر وحصل العلم بها من جهة خصوصيات الواقعة وملاحظة صدق المخبرين وخلو ذهن السامع عن الشبهة يلزم ان يكون
هذا متواترا مع ان الظاهر انهم لا يقولون به والحاصل ان اشتراط الكثرة ايضا يدل على اعتبار كون الخبر من جماعة فالمعتبر هو الجماعة الكثيرة
لا مطلق الجماعة فالتعريف على ما ذكروه غير مطرد فلو لم تمنع من مدخلية حال المخبرين والسامعين ونفس الخبر في حصول العلم فلابد ان تعتبرها
في حصول العلم بالكثرة فالاولى ان يقال انه خبر جماعة يؤمن من تواطئهم على الكذب عادة وان كان للوازم الخبر مدخلية في افادة تلك الكثرة
العلم ثم ان الحق امكان تحقق الخبر المتواتر وحصول العلم به وقد خالف في ذلك السمنية والبراهمة وهما طائفتان من اهل الهند والاولى
عبدة الاوثان قائلة بالتناسخ والثانية من الحكماء على زعمهم وكلاهما منكران للاديان والنبوات وبعضهم خص المنع بما لو كان الخبر عن

مطابقتها او لا مطابقتها واما النسب الذهنية في المركبات التقييدية فلا اشعار لها من حيث هي هي بوقوع نسبة اخرى ٣٣٣

في التواتر

مضی لا الموجود لنا الجزم بوجود البلدان النائیة کالهند والصین والامم الخالیة کقوم فرعون وقوم موسی ضرورة من دون تشکیک کالجزم
بالمشاهدات وللسمنیة شبهة واهیة مثل انهم قالوا اولا انه کاجتماع الخلق الکثیر الی کل طعام واحد هو مح عادة وفیه انه مع انه مدفوع بوقوعه
کما ذکرنا قیاس مع الفارق لوجود الداعی فیما نحن فیه دون ما ذکروه ثانیا لو حصل العلم به لزم اجتماع النقیضین لو تواتر نقیضه ایض وفیه ان هذا فرض
مح وثالثا لو حصل به العلم لحصل ما نقله الیهود والنصاری عن نبیهم بانه لا نبی بعده فیبطل دین محمد ص وفیه منع تحقق التواتر فیما ذکروه لاشتراط
تساوی الوسایط فی افادة العلم بالکثرة ویحتمل بختنصر قد استاصل الیهود فلم یبق منهم عدد التواتر وکذا النصاری فی اول الامر لم یکونوا عدد
التواتر مع ان عدم العلم بتساوی الطبقات یکفی فی المنع ولا یهمنا اثبات العدم واعلم ان ههنا دقیقة لا بد ان ینبه علیها وهو انه قد
یشتبه ما یحصل العلم فیه بسبب التسامع والتظافر وعلم وجود المخالف بالتواتر فنقول علمنا بالهند والصین ودستم وحاتم لیس من جهة التواتر لانا
لا نسمع الآن اهل عصرنا وهم لم یرووا لنا عن سلفهم ذلک اصلا فضلا عن عدد یحصل به التواتر وهکذا وذلک وان لم یستلزم عدم حصول التواتر
فی نفس الامر الا ان علمنا لم یحصل من جهته بل الظاهر انه من جهة ان اهل العصر طبقة مجمعون علی ذلک اما بالتصریح او بظهور ان سکوتهم مبنی علی علم
هذا النقل فکثرة تداول ما ذکر علی الالسنة وعلم وجود مخالف فی ذلک فی العصر لا نقل عما سلف ولا غیره یفید القطع بمجرده وذلک نظیر الاجماع
فی المسئلة ولیس ذلک من باب التواتر فالظاهر ان وجود البلاد النائیة والامم الخالیة لنا من هذا الباب لا من باب التواتر بل الذی یحصل لنا من باب التواتر
فی هذا العصر لیس من باب تلک الامثلة والامثال المناسب طبقا العصر هو نقل ذلک لو وقع فی بلد فنکاثر الواردون المشاهدون لذلک وتظافروا
فی الاخبار حتی حصل القطع فعلی هذا فاجتماع الیهود والنصاری علی الخبر او علی ملتهم لیس من احد القبیلین اما التواتر فلعدم العلم بتساوی
الطبقات بل العلم بالعدم کما ذکرنا واما الاجماع فلوجود المخالف من المسلمین وغیرهم فلا تغفل فان اکثر امثلة التی یذکرونها فی هذا الباب
من باب الثانی لا الاول وعلم فرق بینهما وایضا ان الکذب یجوز علی کل واحد من الآحاد فیجوز فی الجمیع لانه عبارة عن الآحاد وفیه منع اتحاد
حکم الجمیع مع الآحاد فان العسکر یفتح البلاد ویظفر ولا یمشی ذلک من کل واحد العشرة من حکمها ان الواحد جزء منها بخلاف الواحد فلا یلزم من
حصول العلم من اخبار الجمیع بسبب التعاضد التقوی حصوله من کل واحد وذکروا امثال ذلک من الشبه الواهیة الظاهرة الدفع مع انها تشکیکات
فی مقابلة الضرورة فلا یستحق الجواب کالشبه السوفسطائیة المنکرین للحسیات فانه غایة مراتب الجواب الضرورة وهم ینکرونها ولهم شبهتان اخریان
انما ترد ان علی من قال بان العلم الحاصل من التواتر ضروری کما هو المشهور احدهما انه لو حصل العلم به بالضرورة لما فرقنا بینه وبین سایر الضروریات
واللازم بط لانا نفرق بین وجود اسکندر وکون الواحد نصف الاثنین والثانی لو کان ضروریا لما اختلف فیه وهی کلم مخالفون فیه مع
انهما لا یردان الاعلی القول بکون العلم به ضروریا لانا انما نرد علی الاول ان الفرق انما هو من جهة تفاوت الضروریات فی حصول العلم
من جهة کثرة المؤالفة ببعضها دون بعض وعلی الثانی ان الضرورة لا تستلزم عدم المخالف کما یشاهد فی السوفسطائیة وانما
هو من جهة بهت وعناد **تنبیهات الاول** انهم اختلفوا فی کیفیة العلم الحاصل بالتواتر فالاکثر انه ضروری وقال الکعبی وابو الحسین
وامام الحرمین انه نظری وعن الغزالی المیل الی الواسطة وذهب السید الی التوقف فی موضع والی التفصیل فی موضع اخر وارتضاه
الشیخ فی العدة والاقرب عندی القول بالتفصیل احتج المش بانه لو کان نظریا لتوقف علی توسط المقدمتین واللازم منتف
لانا نعلم علما قطعیا بالمتواترات مثل وجود مکة وهند وغیرهما مع انتفاء ذلک وایض لو کان نظریا لما حصل لمن لا قدرة
له علی النظر کالعوام والصبیان وایض یلزم ان لا یعلمه من ترک النظر قصدا اذ کل علم نظری فان العالم به یجد نفسه اولا شاکا
ثم طالبا وهو خلاف ما نجده انفسنا الطالبین لوجود مکة ویمکن دفع الاول بانا نمنع عدم الاحتیاج الی توسط المقدمتین فی
المتواترات مط نعم یتم فیما حصل القطع من جهة التواتر اضطرارا فان المتواترات علی قسمین قسم منها ما یحصل بعد
حصول مبادیها اضطرارا وبدونا لکسب کالمشاهدات ومن ضروریات الدین ووجود مکة وهند وامثال ذلک ومنها ما

نقل عن السید العلم التفصیل فی العلم الحاصل بالتواتر







مسبوق بالکسب کالمسائل العلمیة التی لا بد فی حصول التتبع فیها من جهة ملاحظة الکتب وملاقات اهل العلم والاستماع منهم اصولیة کانت او
فروعیة ولا ریب ان التتبع واستماع الخبر یتدرج فی حصول الرجحان فیه التظافر حتی یشرف المتتبع علی حصول العلم فلا تخرج المقدمات من کون
هذه الاخبار مسموعة ومنوطة بالحس وان هؤلاء الجماعة الکثیرین لا یتواطئون علی الکذب فحینئذ یحصل له القطع بمضمونها فهذا متواتر نظری
ومن علامات النظری انه بعد حصول العلم ایض اذا ذهل من المقدمتین قد یتزلزل القطع ویحتاج الی مراجعة المقدمات وهو مما یحصل فی کثیر
من المتواترات بخلاف الضروری فالضروری وان کان ایض لا ینفک عن المقدمات لکنها لا یحتاج الی المراجعة الیها والاعتماد علیها ما دام ضروریا
فان کان مراد المشهور ذلک فمرحبا بالوفاق وان کان مرادهم ان کل متواتر لا یحتاج الی النظر مط فهو مکابرة والی ما ذکرنا ینظر کلام سیدنا
المرتضی رحمه حیث قال ان اخبار البلدان والوقایع والملوک ومعجزة النبی ص ومغازیه وما یجری هذا المجری یجوز ان یکون العلم بها ضروریا من فعل
الله تع ویجوز ان یکون مکتسبا من افعال العباد واما ما عدا ذلک مثل العلم بمعجزات النبی ص وکثیر من احکام الشریعة والنص الحاصل عن الائمة
فنقطع علی انه مستدل علیه وهذا هو التفصیل الذی اشرنا الیه وارتضاه الشیخ فی العدة والظاهر ان القول بالتوقف المنسوب الیه انما
انما هو فی القسم الاول من الضروریات ومنشأ التوقف الشک والتامل فی ان العلم هل حصل بجعل الله تع اضطرارا من دون اختیار العبد
بعد حصول المقدمات او حصل من جهة کسب العبد والتامل فی المقدمات من کون المخبرین عددا یمتنع کذبهم وانهم اخبروا عن حس وان لم یکن
متفطنا بها حین حصول العلم اذ یصدق ح ان العلم ناش عن الکسب وان لم یتفطن بالمکتسب حین العلم اذ لا فرق بین المعلومات الموصلة الی
المطلوب التی کانت حاصلة بالعلم الجملی او التفصیلی فان من اسس اساسا واصل اصلا وقاعدة یتفرع علیه فروع کثیرة فقد اکتسب فی ذلک فکلما
ترتب عنده نتیجة علی ما اصله بسبب علمه به اجمالا یصدق انه من کسبیاته وان احتمل ایضا ان یکون ذلک القاء العلم فی روعه بفضل الله وجریا علی
عادته عقیب اخبار هذا القدر من المخبرین ومما ذکرنا ظهر ان المتواترات بعد العلم بالتواتر ایض یمکن ان یکون نظریا فضلا عن ابتداء الامر
اما الدلیل الثانی ففیه ان العوام والصبیان ایض لهم معلومات نظریة بالضرورة وانهم یستفیدون ذلک من المقدمات ویترتب نظرهم مقدمات الدلیل
ویحصل لهم النتیجة لکنهم لا یتفطنون بها من حیث هی کذلک والمقدمات العادیة لا اشکال فیها ولا دقة بحیث لا یحصل للعوام والصبیان بل مدار العلم
واساس عیش بنی آدم غالبا علی المقدمات العادیة التی یفهمها اکثر العقلاء والا فلا تجد احدا من غیر العقلاء والاذکیاء یعلم ضرره من نفعه
وخیره من شره مع ان ذلک مبنی علی قاعدة ادراک الحسن والقبح العقلی ولزوم الاجتناب عن المضار وحسن ارتکاب المنافع والنظر وهو ما کان
العلم به موقوفا علی المقدمتین الا بالعلم بهما ویظهر مما ذکرنا الجواب عن الدلیل الثالث فلا نعیده واحتج القائلون بکونه نظریا بانه لو کان ضروریا
لما احتاج الی توسط المقدمات والتالی بط لانه یتوقف علی العلم بان المخبر عنه محسوس وان هذه الجماعة لا یتواطئون علی الکذب وجمیع
التوقف علی ذلک اذ العلم بالصدق ضروری حاصل بالعادة ووجود صورة الترتیب للمقدمتین لا یستلزم الاحتیاج الیه علی ان ذلک
موجود فی کل ضروری فانه نقول فی قولنا الکل اعظم من الجزء یمکن ان یقال ان الکل مشتمل علی جزء اخر غیره وما هو کذلک فهو اعظم وما ذکرنا من بیان
التفصیل یعرف حقیقة الحال وان الحق هو التفصیل واما مذهب الغزالی فالذی نقل عنه فی کتابه المستصفی انه قال العلم الحاصل بالتواتر
ضروری یعنی انه لا یحتاج الی الشعور بتوسط واسطة مفضیة الیه مع ان الواسطة حاضرة فی الذهن ولیس ضروریا بمعنی انه حاصل من غیر
واسطة کقولنا الموجود لا یکون معدوما فانه لا بد فیه من حصول مقدمتین احدهما انهم مع کثرتهم واختلاف احوالهم لا یجمعهم
علی الکذب جامع والثانیة انهم قد اتفقوا علی الاخبار عن الواقعة لکنه لا یفتقر الی ترتیب المقدمتین بلفظ منظوم ولا الی الشعور
بتوسطهما وافضائهما الیه وقال التفتازانی ان حاصل کلامه انه لیس اولیا ولا کسبیا بل من قبیل القضایا التی قیاساتها معها مثل
قولنا العشرة نصف العشرین وانت بعد التامل فیما ذکرنا تعرف انه لیس من هذا القبیل وان الحق ما ذکرنا من التفصیل وان الظاهر ان
ما ذکره الغزالی نوع من النظری للواسطة ولذلک نسب العلامة فی التهذیب القول بالنظریة الیه ولعل مراد الغزالی انه من باب نظری ما

العوام فانهم وان استفادوها من المتقدمين لكنهم لم يتفطنوا بهما بكيفيتهما المرتبتين في نفس الامر فكان الغزالي قسم النظري الى قسمين
بالنسبة الى الناظرين وهو في الحقيقة تقسيم للناظرين لا للنظري فكانه قال العالم والعامي مساويان في النظر فيما نحن فيه دون ساير النظريات
الثاني انهم جميعا عرفوا المتواتر بما نقلنا عنهم قالوا ان هذا المعنى يتحقق بامور يشترط في تحقق هذا الخبر الذي يفيد العلم بنفسه امور منها
ما يتعلق بالمخبرين ومنها ما يتعلق بالسامع فاما الاول فهو كون المخبرين بالغين في الكثرة حدا يمتنع معه في العادة تواطؤهم على
الكذب وكون علمهم مستندا الى الحس فانه في مثل حدوث العالم لا يفيد قطعا واستواء الطرفين والواسطة بمعنى ان يبلغ كل واحد
من الطبقات حد الكثرة المذكورة وذلك فيما لو حصل هناك اكثر من طبقة والا فلا واسطة ولا تعدد في الطبقات ومما زاد بعضهم اشتراط
كون اخبارهم عن علم ولا دليل عليه بل يكفي حصول العلم من اجتماعهم وان كان بعضهم ظانين مع كون الباقين عالمين واقل الكثرة المذكورة التي
اشترطوها هنا ان كانت ماخوذة في ماهية المتواتر فالتعريف مختل لعدم دلالته على ذلك الا مع ملاحظة مدخلية لوازم الخبر في حصول العلم وعلم ضرورة الحد
فلا حاجة الى الكثرة فاذا حصل العلم بخبر نفر يسير بسبب صدقهم وصلاحهم وثقتهم مع انضمام حال نفس الخبر فيحصل العلم ويصدق الحد على ذلك فيكفي
ذلك في تحقق التواتر وان لم يكن ماخوذة في ماهيته فما معنى قولهم ويشترط في حصول التواتر وتحققه كون المخبرين في الكثرة الى هذا الحد فذلك
من مقومات الماهية عندهم والا فلا معنى لكون ذلك شرطا لحصول العلم بالمتواتر بعدما اخذ في افادة العلم بنفسه في تعريفه فانه ما يفيد العلم
بنفسه لا يتوقف حصول العلم بسببه على شرط اخر كما لا يخفى وايضا قولهم ويشترط في حصول التواتر كون المخبرين في الكثرة الى هذا الحد اما ان
يراد به اعتبار الكثرة المطلقة باعتبار الجعل والاصطلاح في التواتر فما معنى تقييده بكونهم حدا يمنع تواطؤهم على الكذب مع ما وجه مدخلية التعريف
عن لفظ الكثرة اذ المراد بكثرة الجماعة لا الكثرة مطلقا حتى يشمل الثلثة مع انه ربما امتنع صدقه في الثلثة ايضا فلا يحسن ان يقال ان الثلثة ايضا كثير
واما ان يراد به الكثرة المقيدة بما ذكروه فنقول ان اريد من امتناع تواطؤهم على الكذب عادة من جهة نفس الكثرة مع قطع النظر عن لوازم الخبر وعن كل
شيء فمع انهم لا يقولون به لا يلائم تخصيصهم الاحتراز عما كان العلم من جهة القراين الخارجة من لوازم الخبر بل لا بد ان يحترزوا من القراين اللازمة للخبر
ايضا فالمتواتر هو ما كان افادته العلم من جهة الكثرة لا غير مع انه ليس لذلك عدد معين بل يختلف باختلاف لوازم الخبر جزما ولذلك لم يعين
الجمهور للمتواتر عددا خاصا وان اريد امتناع تواطؤهم على الكذب بملاحظة خصوصيات المواضع وتفاوت لوازم الخبر فيرجع هذا الى ان هذا
الشرط محض ادراج قيد الكثرة اذ امتناع تواطؤهم على الكذب بحسب لوازم الخبر كان مستفادا من قولهم يفيد بنفسه العلم فيرجع الكلام فيه الى البحث
الاول وهو ان التعريف يحتمل للزعم ادراج قيد الكثرة فيه وان قولهم بنفسه لا يغني عنه وبالجملة يحكم انهم هنا في غاية الاختلال فالاولى في
التعريف الذي اختاره السيد عميد الدين ره في شرح التهذيب حيث قال هو في الاصطلاح عبارة عن خبر اقوام بلغوا في الكثرة الى حيث حصل العلم
بقولهم واما الثاني فهو كون السامع غير عالم بما اخبر به لاستحالة تحصيل الحاصل وان لا يكون قد سبق بشبهة او تقليد الى اعتقاد نفي موجب
الخبر وهذا الشرط مما اختص به سيدنا المرتضى رض ووافقه المحققون ممن تاخر عنه وهو شرط وجيه وبذلك يجاب عن كل من خالف الاسلام ومذهب
الامامية في انكارهم حصول العلم بالتواتر من معجزات النبي ص والنص على الوصي ع لكن كل من اشرب قلبه حب خلاف ما اقتضاه المتواتر لا يمكن حصول العلم
له الا مع تخليته عما شغله من ذلك الا نادرا الثالث اختلفوا في اقل عدد التواتر والحق انه لا يشترط فيه عدد وهو مختار الاكثرين فالعبرة
ما حصل العلم بسبب كثرتهم وهو يختلف باختلاف الموارد فرب عدد يوجب القطع في موضع دون الاخر وقيل اقله الخمسة وقيل اثنا عشر وقيل
عشرون وقيل اربعون وقيل سبعون وقيل غير ذلك وحججهم ركيكة واهية لا يليق بالذكر فلا نطيل بذكرها وذكر ما فيها وقد
اشترط بعض الناس هنا شروطا اخر لا دليل عليها وفسادها اوضح من ان يحتاج الى الذكر فمنهم من شرط الاسلام والعدالة ومنهم من
اشترط ان لا يحويهم بلد لئلا يمتنع تواطؤهم ومنهم من اشترط اختلاف النسب ومنهم من اشترط غير ذلك والكل باطل ونسب بعضهم الى الشيعة اشتراط
دخول المعصوم فيهم وهو افتراء او اشتباه بالاجماع تتميم اذا تكثرت الاخبار في الوقايع واختلفت لكن اشتمل كل منها على معنى مشترك بينها





بالتضمن او الالتزام وحصل العلم بذلك القدر المشترك بسبب كثرة الاخبار يسمى ذلك متواترا بالمعنى وقد مثلوا لذلك بشجاعة علي ع وجود حاتم فقد روي عنه ع
انه فعل في غزاة بدر كذا وفي احد كذا وفي خيبر كذا وهكذا وكذا عن حاتم انه اعطى فلانا كذا وفلانا كذا وهكذا فان كل واحد من الحكايات الاول يستلزم
شجاعته ع وكل واحد من الحكايات الاخر يتضمن جود حاتم لان الجود المطلق جزء الجود الخاص وفيه مسامحة لان الجود صفة للنفس وليس من جملة الافعال حتى تتضمنه
بل هو مبدؤها وعلتها فذلك ايضا من باب الالتزام وتحقيق المقام ان التواتر يتصور على وجوه الاول ان يتواتر الاخبار باللفظ الواحد سواء كان ذلك
اللفظ تمام الحديث مثل انما الاعمال بالنيات على تقدير تواتره كما ادعوه او بعضه كلفظ من كنت مولاه فعلي مولاه ولفظ اني تارك فيكم الثقلين او وجد
تفاوت في ساير الالفاظ الواردة في تلك الاخبار والثاني ان يتواتر بلفظين مترادفين او الفاظ مترادفة مثل الهر طاهر والسنور طاهر او الهر
طاهر والهر نظيف وهكذا فيكون اختلاف الاخبار باختلاف الالفاظ المترادفة والثالث ان يتواتر الاخبار بدلالتها على معنى مستقل وان كان دلالة
بعضها بالمفهوم والاخرى بالمنطوق وان اختلف الفاظها ايضا مثل نجاسة الماء القليل بملاقاة النجاسة الحاصلة من مثل ان يرد في بعض الاخبار ان
الماء القليل ينجس بالملاقاة وفي اخر الماء الانقص من الكر ينجس بالملاقي وفي اخر اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء بل يتم ذلك على وجه فيما كان النجاسة
في تلك الاخبار مختلفة كما في قوله ع لا تشرب سؤر الكلب الا ان يكون حوضا كبيرا يستقى منه الماء وقوله ع حين سئل عن الوضوء بماء دخله الدجاجة التي وطئت
العذرة فلا الا ان يكون الماء كثيرا قدر كر وهكذا فان المطلوب بالنسبة الى الماء القليل وهو انفعاله امر مستقل بالذات لا انه قدر مشترك منتزع من امور
فان الحكم لمفهوم الماء القليل لا لخصوصيات افراده التي يشترك فيها هذا المفهوم وذلك ايضا اعم من ان يكون الاخبار منحصرة في بيان هذا المطلب المستقل او مشتملة
على بيان مطلب اخر ايضا والرابع ان يتواتر الاخبار بدلالة تضمنية على شيء مع اختلافها بان يكون ذلك المدلول التضمني قدرا مشتركا بين تلك الاحاد مثل
ان يخبر احد ان زيدا اليوم ضرب عمروا واخر انه ضرب بكرا واخر انه ضرب خالدا وهكذا الى ان يحصل حد التواتر مع فرض ان الواقعة واحدة فانه يحصل العلم بوقوع
الضرب من زيد وان لم يحصل العلم بالمضروب وكذلك لو اختلفوا في كيفيات الضرب ومن ذلك ورود الاخبار فيما يحرم عنه الزوجة من الميراث بان يحرم ما يكون
للجملة يعني لكن الخلاف فيما يحرم عنه فالقدر المشترك هو مطلق الحرمان الموجودة في ضمن كل واحد من الحرمانات والخامس ان يتواتر الاخبار بدلالة التزامية
يكون ذلك المدلول الالتزامي قدرا مشتركا بينها مثل ان ينهى الشارع عن التوضي من مطلق الماء القليل اذا لاقاه العذرة وعن الشرب منه اذا ولغ فيه الكلب
وعن الاغتسال عنه اذا لاقاه الميتة وهكذا فان النهي عن الوضوء في عرف الشارع يدل بالالتزام على النجاسة وهكذا الشرب والاغتسال فانه يحصل العلم
بنجاسة الماء القليل بذلك والسادس ان يتكاثر الاخبار بذكر اشياء يكون ملزومات للازم يكون ذلك اللازم منشأ الظهور لتلك الاشياء مثل الاخبار
الواردة في غزوات علي ع وما ورد في عطايا حاتم وذلك يتصور على وجهين الاول ان يذكر تلك الوقايع بحيث يدل بالالتزام على الشجاعة والسخاوة
مثل ان يذكر غزوة خيبر بالتفصيل الذي وقع فانه لا يمكن صدورها بهذا التفصيل والتطويل والمقام الطويل والكر من دون الفرار الا عن شجاع
بطل قوي بالغ اعلى درجة الشجاعة وهكذا غزوة احد وفي الاحزاب وغيرها فاجتماع هذه الدلالات يحصل العلم بثبوت اصل الشجاعة التي
هي منشأ لهذه الاثار وهكذا عطايا حاتم والفرق بين هذا وسابقه ان الدلالة في الاول مقصودة جزما والاخبار مسوقة لبيان ذلك الحكم الا
بخلاف ما نحن فيه فانه قد لا يكون بيان الشجاعة مقصودة اصلا وان دل عليها تبعا لحصول العلم فيما نحن فيه من ملاحظة كل واحد من الاخبار وقد
تلاحظ كل واحد منها بالانفراد الثاني ان يذكر تلك الوقايع لا بحيث يدل على الشجاعة مثل ان يقال ان فلانا قتل في حرب كذا رجلا وقال اخر
انه قتل في حرب اخر رجلا وهكذا فبعد ملاحظة المجموع يحصل العلم بان مثل ذلك الاجتماع ناش عن ملكة نفسانية هي الشجاعة وليس ذلك
بمحض الاتفاق او مع الجبن او لاجل القصاص ونحو ذلك وكذا في قصة الجود والقدر المشترك الحاصل من تلك الوقايع على النهج السابق
هو كلي القتل والاعطاء وهو لا يفيد الشجاعة ولا الجود ولكن الحاصل من ملاحظة المجموع من حيث المجموع هو الملكتان ولعل من جعل الجود من
باب الدلالة التضمنية غفل عن هذا واختلط عليه الفرق بين الجود والاعطاء ولعل كلام العضدي ناظر الى هذا الوجه حيث قال واعلم ان
الواقعة الواحدة لا يتضمن السخاوة ولا الشجاعة بل القدر المشترك الحاصل من الجزئيات ذلك وهو المتواتر لا ان احادها صدق قطعا بل

بالعادة انتهى والظاهر ان فرض المقام خاليا عن وجه يدل على الشجاعة بالالتزام ومع هذا الفرض فالامر كما ذكره من عدم دلالة كل واحد من الوقايع
على الشجاعة او السخاوة ولذلك قال بل القدر المشترك الحاصل من الجزئيات يعنى الحاصل من ملاحظة مجموع الجزئيات لا كل واحد منها هو
الشجاعة او السخاوة لانها مما يكثر بها الملكة النفسانية وانما قيد بالالان لا احادها صدق يعنى ان المتواتر فى ساير الاقسام لا ينفك عن
صدق الاحاد بناء على المشهور فى معنى الصدق بلا شبهة وان كان من جهة الدلالة الالتزامية الحاصلة مع كل منها او التضمنية الحاصلة
مع كل منها كما فى الصورتين السابقتين واما فى ذلك فلا يستلزم صدق واحد من الوقايع فضلا عن جميعها ولكن بالعادة يحصل العلم
بالقدر المشترك يعنى ما هو قدر مشترك فى كونه لازما لها وهو الشجاعة او السخاوة من سماع تلك الوقايع وان لم يحكم العقل بصدق واحد
من الوقايع بعنوان القطع لان الدلالة كانت حاصلة فى كل واحد من الاحاد ولكن القطع حصل بمجموعها والا فكان اللازم عليه ان يعبر
على ان ذلك مناقشة فى المثال مع ان المثال الذى ذكره قابل لكلا الوجهين كما عرفت وادخال الوجه الاول تحت المتواتر اللفظى وكذا بعض
ما تقدم من الاقسام مشكل وعلى هذا فجميع اقسام المتواتر بجميعها قسمان احدهما ان يدل احاد الاخبار على شىء يوجب كثرتها مع دلالتها على ذلك الشىء
القطع بحصول ذلك الشىء وذلك هو ما عدا الوجه الثانى من القسم السادس من الاقسام والثانى ان يحصل من مجموع احاد متكثرة الدلالة على
شىء كانت مقطوعا بها ويمكن ان يمثل للوجه الثانى بالاخبار التى وردت فى نجاسة الماء القليل بالخصوصيات المعينة من جهة النجاسة ومن جهة الماء
معا فان بملاحظة مجموعها يمكن دعوى القطع بانها تدل على نجاسة مطلق ماء القليل بل الظاهر ان الحكم كذلك لو كان الحكم بالنجاسة المخصوصة كان
واردا فى مطلق الماء القليل كما هو مضمون بعض الاخبار لعموم الموضوع لا ينفع مع خصوص الحكم اذا عرفت هذا فاعلم ان ما ذكروه فى تعريف
المتواتر من اشتراط كونه منوطا بالحس فان اريد تدرج المشترك المعنوى فى التعريف فلا بد ان يقال ان المتواتر هو ما يكون نقل الخبر به منوطا
بالحس وموجبا بنفسه العلم بذلك المحسوس او بالقدر المشترك بين الاحاد الموجود فى ضمنها الذى هو غير محسوس فى نفسه وان عرض له
المحسوسية بسبب وجوده فى ضمن الفرد او يقال ان سوله كان فهم اللزوم من جهة كل واحد من الاحاد او من مجموعها فعلى هذا يندفع الاشكال
النقل ووجه المحقق البهائى ره على الاجماع المنقول بالخبر المتواتر كما اشرنا سابقا فيكون هذا القسم من الخبر المتواتر والاجماع المتواتر من قبيل
الاجماع وفهم اتفاق اراء الكل ومطابقتها لانهم لاقوالهم فكما ان هناك الاقوال محسوسة ومطابقتها للاراء مدركة بالعقل فكذا فى الاجماع المتواتر
والخبر المتواتر معنى بالمعنى الاخير ويمكن ان توجه الوجه الاول من الوجهين ان العلم بحصول وجود محسوس من الافراد مع العلم بمقارنتها مع لازمها
الذى دل عليه كل واحد من الاحاد يحصل للسامع وكذلك فيما قبله **فائدة** خبر الواحد ما لم ينته الى حد التواتر كثرت رواته ام قلت وقيل ما
افاد الظن ويبطل عكسه بخبر لا يفيد الظن والمستفيض ما زاد نقلته على ثلثة هكذا ذكره ابن الحاجب وقرره العضدى قال التفتازانى
تفسيره اى خبر لا يفيد العلم بنفسه سواء لم يفد العلم اصلا او افاده بالقراين الزائدة قال وعلى هذا لا واسطة بين الخبر المتواتر والخبر
الواحد فالمستفيض نوع منه اقول قد عرفت انهم عرفوا المتواتر بانه خبر جماعة يفيد بنفسه العلم واحترزوا بالتقييد بنفسه عما لو حصل العلم
من القراين الخارجة عما لا ينفك الخبر عنه عادة كشق الثوب والصراخ فى الجنازة فى المثال الاتى فظهر انه مدخلية القراين الداخلة فى حصول
العلم لا يضر بكونه متواترا وان كان للكثرة ايضا مدخلية فى حصول العلم فاذا كان خبر الواحد بقرينة المقابلة هو ما لم ينته الى حد التواتر يعنى لم يكن
ما حصل العلم به من جهة الكثرة فيكون له فردان فرد لا يثبت به العلم اصلا وفرد لا يثبت العلم به من جهة الكثرة وان حصل من جهة القراين
الداخلة او الخارجة اذا لم يقم دليل على امتناع حصول العلم بخبر العدل الواحد بملاحظة القراين الداخلة كما سنذكره او الخارجة كما
هو ظاهر الاكثر فعلى هذا فلخبر الواحد اقسام كثيرة منها ما يفيد القطع من جهة القراين الداخلة ومنها ما يفيد القطع من جهة القراين
الخارجة ومنها ما يفيد الظن ومنها ما لا يفيده ايضا وعلى هذا فالمستفيض يمكن دخوله فى كل من القسمين فيكون قسما ثالثا ولا مانع من تداخل
الاقسام وهذا هو ظاهر ابن الحاجب والعضدى فاذا لم يبلغ الكثرة الى حيث يكون له فى العرف والعادة مدخلية فى الامتناع من التواطؤ

الكذب فلا

اذ لا مشترك بينهما فى الدلالة التى والقدر المشترك انما يحصل من جميعها هنا ويظهر من العضدى انه حصر المتواتر المعنوى فى الوجه الثانى من الوجهين ومقتضاه انه يحصل بمجموع الاحاد الدلالة على القدر المشترك بعنوان القطع





الكذب مثل الثلثة والاربعة والخمسة وان حصل العلم من جهة القراين الداخلة فهو مستفيض قطعى وان زاد على المذكورات بحيث يمتنع التواطؤ على
الكذب بمثل هذا العدد فى بعض الاوقات ولكن لم يحصل لنا من جهته فهذا مستفيض ظنى ويمكن الحاق الاول بالمتواتر على وجه الاشارة اليه من
يكون خبر الثلثة اذا كان قطعيا متواترا والحاق الثانى بخبر الواحد ويمكن جعلهما قسمين من خبر الواحد على ما بينا من جعل خبر الواحد
اعم من الظنى وبالجملة كلام القوم هنا غير محرر ويرجع النزاع الى ان خبر الواحد الخالى عن القراين الزايدة هل يفيد العلم ام لا وعلى الاول
فهل هو مطرد ام لا وعلى الثانى فهل يفيد العلم مع القراين الزايدة ام لا فهنا اقوال لا بد ان نعلم ان القول بافادة العلم مع قطع النظر
عن القراين الخارجة والداخلة فى خبر غير العدل لم يعهد من احد منهم وكذا اشتراط العدالة فى الخبر المحفوف بالقراين الخارجة
ومحل نزاعهم فى غير المحفوف بالقراين الخارجة مخصوص بخبر العدل وحينئذ فلنقدم الكلام فى خبر العدل الخالى عن القراين الخارجة فالمشهور عدم افادته
العلم مط وذهب احمد من العامة الى انه يفيد العلم مطردا وذهب قوم الى انه يفيده غير مطرد وهذا اظهر لانا كثيرا ما نجد بالوجدان حصول العلم من
خبر العدل الواحد بملاحظة القراين اللازمة للخبر التى لا ينفك عنها عادة وان لم يكن هناك قرينة خارجة اذ قد عرفت ان اعتبار القراين الداخلة
لم يخرج من تعريف خبر الواحد ولكن ذلك لا يطرد كما هو مشاهد بالوجدان بل لا يبعد القول بحصول ذلك فى خبر غير العدل ايضا وما استدل به
القائل بالاطراد فى خبر العدل من انه لو لم يفد العلم لما وجب العمل به بل لم يجز لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم ان يتبعون الا الظن والتالى بط للاجماع
كما تقدم مثله فهو بط لان الاجماع انما هو الباعث على العمل بالظن وهو قاطع ولمنع تعلق النهى بالعمل بالظن فى الفروع انما هو فى الاصول
كما مر وسيجىء واحتج الجمهور بوجوه ثلثة الاول انه لو حصل بلا قرينة يعنى خارجة لكان عاديا اذ لا علية عندنا ولا ترتب الا باجراء الله عادته
بخلق شىء عقيب اخر ولو كان عاديا لاطرد كالخبر المتواتر وانتفاء اللازم بين الثانى انه لو حصل العلم به لادى الى تناقض المعلومين اذا اخبر
عدلان بامرين متناقضين فان ذلك جايز بالضرورة بل واقع واللازم بط لان المعلومين متحققان فى الواقع والا لكان العلم جهلا فيلزم
اجتماع النقيضين الثالث لو حصل العلم به لوجب القطع بتخطئة من يخالفه بالاجتهاد وهو خلاف الاجماع والجواب عن الاول منع بطلان التالى
ان اراد انه لا يفيد القطع اذا فرض صورة اخرى مثله اذ نحن نقول فى الصورة التى فرضنا كون خبر الواحد مفيدا للعلم من جهة القراين الداخلة انه
اذا فرض مثل هذا الخبر فى موضع اخر لم يتفاوت فيه القراين المذكورة ايضا يفيد العلم فان اراد من عدم الاطراد عدم الافادة فى مثل ذلك الموضع
ايضا فهو ممنوع وان اراد فى جميع افراد خبر الواحد فلا ينفعنا كالمتواتر فانه ايضا يختلف باختلاف الموارد كما صرحوا به فكلما ارادوا من الاطراد وجريان
العادة فى المتواتر فنريد نظيره فيما نحن فيه وقد يورد على هذا الدليل بان دعوى الملازمة لغو اذ لو كان عقليا لثبت الاطراد بطريق الاولى
اراده نفى كون ذلك على سبيل الاتفاق من ذلك يا باه التعليل بقوله اذ لا علية ولا ترتب الخ وفيه ان هذا الدليل من الاشاعرة وهم لما جعلوا العلة
العلية والترتب العقلى مرفوعا عنده ففرضهم ان الامر هنا منحصر فى كون الترتب عاديا او كونه بسبب جرى عادة الله به ومقتضاه الدوام فلا يكون من
باب محض الاتفاق ولا ينافيه التعليل بقوله اذ لا علية ولا ترتب الخ فان الحصر بالنسبة الى محض الاتفاق وعن الثانى ان هذا الدليل انما ينهض
على القائل بالاطراد ونحن لا نقول به فى كل خبر عدل فنمنع لزوم حصول العلم بالمتناقضين وان هذا الفرض غير متحقق كما مر نظيره فى شبهة
السوفسطائية فى المتواتر ولو فرض ان احدا ادعى حصول العلم بخبر بسبب القراين الداخلة واخر بنقيضه فظهر ان احدهما اخطا فى دعوى العلم او
كل لو ادعى احد حصول العلم بخبر ثم ظهر له العلم بنقيضه بخبر اخر فنقول له ان ذلك جايز بالضرورة بل واقع ان اراد بمجرد صدور خبر عدلين فى
طرفى النقيض فهو كذلك لكنا لا نقول بحصول العلم منهما وان اراد حصول العلم بشىء لاحد من خبر بسبب القراين الداخلة ولاخر بنقيضه فهو
جايز الوقوع لكن ذلك كاشف عن الخطاء فى دعوى العلم ونظيره فى البراهين غير محصور وعن الثالث ان اراد ما لو حصل به العلم للمخالف بالاجتهاد
ايضا فلا ريب ان المخالف له مخطئ جزما ودعوى الاجماع على خلافه بط قطعا وان اراد ما لو لم يحصل العلم به للمخالف فهو كما ذكره من جواز المخالفة
ولا غائلة فيه اذ ربما يحصل لاحد العلم بشىء ولا يحصل لاخر وكل مكلف بما حصل له والظان بالدليلين الاخرين فى مقابل من يقول بالاطراد

واما الخبر المحفوف بالقرائن الخارجية فالاظهر فيه انه قد يفيد القطع وذهب قوم الى المنع لنا انه لو اخبر ملك بموت ولد له مشرف على الموت وانضم
اليه القرائن من صراخ وجنازة وخروج المخدرات على حالة منكرة غير معتادة عند موت مثله وكذا الملك واكابر مملكته فانه يحصل بذلك العلم
بصحة الخبر ويعلم به موت الولد وجدانا ضروريا لا يعتوره شك وريب بل قد يحصل من دون ذلك واما ما اورد عليه من النقض بانه يمنع
العلم اذ لعله غشي عليه فافاق او مات لداخله فجاءه واعتقد المخبر انه المشرف على الموت فغير انها احتمالات عقلية لا ينافي العلوم العادية
مع انا نفرض الواقعة بحيث لا يبقى هذه الاحتمالات او كما قيل ان ذلك العلم لعله من جهة القرائن من دون مدخلية الخبر كالعلم بخجل الخجل و
وجل الوجل وارتضاع الطفل اللبن من الثدي ونحوها فان القرينة قد تستقل بافادة العلم مدفوع بانه حصل بالخبر بضميمة القرائن
اذ لولا الخبر لجوزنا موت شخص اخر والحق ان امكان حصول العلم بديهي لا يقبل التشكيك واحتج المنكر بالوجوه الثلثة المتقدمة والجواب
عنها يظهر مما ذكرنا ثمة فلا نعيدها ثم ان بعضهم ذكر ان الخبر المحفوف بالقرائن القطعية لم يقع في الشرعيات اقول امكان حصوله للحاضرين
المستمعين من الصحابة والتابعين والمقاربين عهدا لائمتنا مما لا يمكن انكاره وكذا المحفوف بالقرائن الداخلة واما في امثال زماننا
فلم نقف عليه في اخبارنا وما ذكره بعض اصحابنا كالشيخ في اول الاستبصار من القرائن المفيدة للقطع مثل موافقة الكتاب او السنة او الاجماع
او العقل فهو ليس مما يفيد القطع اذ غاية الامر موافقة الخبر لاحد المذكورات وهو لا يفيد قطعية صدوره ولا دلالته ولو فرض كون مضمونه قطعيا
بسبب احد من تلك القرائن فهو الخبر المقرون بالقرينة الدالة على صحة مضمون الخبر لا صحة نفس الخبر وموضع المسئلة انما هو الثاني فاخبارنا
اليوم كلها ظنية الا ما ندر ومخالفة الاخباريين في ذلك ودعواهم قطعيتها مما لا يصغى اليه ولعلنا نتكلم في ذلك بعض الكلام في باب
الاجتهاد والتقليد **قانون** اختلفوا في حجية الخبر الواحد العاري عن القرائن المفيدة للعلم بصدقه في نفسه او بصدق مضمونه وان كان نصا
في الدلالة وانما قيدنا بذلك لانه قد يكون مضمونه قطعيا باعتبار موافقته لدليل قطعي ولم يتعرضوا هنا للخلاف فيه لعدم فائدة مهمة في الخلاف
من حيث حجيته في نفسه مع ثبوت قطعية مضمونه وقد يكون هو بنفسه قطعيا لكن يكون مضمونه ظنيا باعتبار كون دلالته ظاهرا لا نصا وخلافهم
في هذا المقام ايض ليس فيه بل النزاع في جواز العمل به هو النزاع في جواز العمل بالظن مط واما الخبر الذي كان صدقه قطعيا بنفسه او بمضمونه
فخارج عن البحث ظ فالمحصور البحث فيما لم يحصل العلم به من حيث السند والمضمون معا والحق انه يجوز التعبد به عقلا اي لا يلزم من تجويز العمل به قبح او منع
بلا خلاف فيه من اصحابنا الا ما نقل عن ابن قبة ومنعه جماعة من الناس تمسكا بانه يؤدي الى تحليل الحرام وتحريم الحلال اذ لو جاز التعبد به في الاخبار
عن المعصوم لجاز عن الله تعالى ايض لجامع كون الخبر عادلا في الصورتين وفيه ما فيه ويمكن توجيه الاستدلال الاول بان للمحرمات مثلا قبحا ذاتيا وكذا
الواجبات وربما لا يجوز شيء لكونه سما او موجبا لفساد في العقل او الجسم كالخمر والميتة الموجبين للقساوة وظلمة القلب وتلك خاصيتهما ولا يزول
بالجهل فاذا جوز العمل بخبر الواحد المفيد للظن فلا يؤمن عن الوقوع في تلك المفسدة فيجري العمل به مظنة الوقوع في الهلكة ويمكن دفعه بانا
نرى بالعيان ان الشارع الحكيم جوز لنا اخذ اللحم عن اسواق المسلمين وحكم بالحل وان لم نعلم كونه مذكى وكذا رفع المؤاخذة عن الجاهل والناسي و
غيرهما نعلم من ذلك انه تدارك هذا النقص من شيء اخر من الشرايع من الاعمال الشاقة والمجاهدات الصعبة بسائر التكليفات فلا مانع من ان
يجوز العمل بالظن الحاصل من خبر الواحد وان كان في نفس الامر موجبا للارتكاب بالحرام وترك الواجب ثم اختلفوا في جواز العمل به شرعا والمراد
بهذا الجواز هو المعنى العام الشامل للوجوب بل المراد الوجوب لانه اذا جاز العمل به شرعا فلا بد ان يجب اي يعمل على مقتضاه بعنوان الوجوب
في الواجب وبعنوان الاستحباب في المستحب وهكذا والحق جواز العمل به بالمعنى المذكور كما هو مختار جمهور المتاخرين خلافا لجماعة من قدمائنا
كالسيد وابن زهرة وابن البراج وابن ادريس لنا ان الحق انه يدل على ذلك السمع والعقل كلاهما كما سيجيء خلافا لجماعة حيث انكروا دلالة
العقل عليه لنا وجوه الاول قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ان تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين وجه
الدلالة انه سبحانه علق وجوب التبين على مجيء الفاسق فينتفي عند انتفائه عملا بمفهوم الشرط واذا لم يجب التبين عند مجيء غير الفاسق







فاما ان يجب القبول وهو المط او الرد وهو بط لانه يقتضي كونه اسوء حالا من الفاسق وهو واضح الفساد هكذا ذكره كثير من الاصوليين و
الوجه عندي انه ليس من باب مفهوم الشرط لان غاية ما يمكن توجيهه على ذلك ان يكون المعنى ان جاءكم خبر الفاسق فتبينوا ومفهومه ان لم يجئكم خبر الفاسق فلا يجب التبين
سواء لم يجئكم خبر اصلا او جاءكم خبر عدل فالمط داخل في المفهوم او ان لم يكن هو وفيه اولا ان ظ الاية ان جاء الفاسق بالخبر ومفهومه ان لم يجئ الفاسق
بالخبر لا ان لم يجئ خبر الفاسق وثانيا ان المراد بالتبين والتثبت طلب ظهور حال خبر الفاسق والثبات والقرار حتى يظهر حال خبر الفاسق فكانه قال تبينوا خبر
الفاسق فالمفهوم يقتضي عدم وجوب تبين حال خبر الفاسق لا لخبر العادل للزوم وحدة الموضوع طرا في المفهوم والمنطوق في الشرط والجزاء نعم لما كان مقدم
المفهوم ان لم يجئكم خبر الفاسق بحيث يشمل عدم خبر اصلا او مجيء خبر عادل وتاليه لا يجب تبين خبر الفاسق بحيث يشمل ما لو لم يكن هناك خبر اصلا او كان
ولكن كان خبر العادل فيندرج فيه خبر العادل ولكن لا يدل على عدم وجوب تبينه مع ان ذلك خروج عن حقايق الكلام وترك للعرف والعادة
بجر احتمال كون السالبة منتفية الموضوع ولا ريب في مجاز لا يصار اليه وقسمة المنطقيين السالبة الى الموجود الموضوع والمنتفي الموضوع لا يوجب كونه معنى
حقيقيا لها او عرفيا والكتاب والسنة انما وردا على مصطلح اهل اللغة والعرف لا مصطلح اهل الميزان والاعتماد على مفهوم الوصف فانا وان لم نقل بحجيته
في نفسه لكنه قد يصير حجة بانضمام قرينة المقام كما اشرنا اليه في مباحث المفاهيم وعلى فرض امكان تصوير مفهوم الشرط في هذا الكلام فلا يخفى ان حجيته
مثل هذا المفهوم الوصفي اوضح من حجية هذا الفرد من المفهوم الشرطي نعم لو جعل معنى الاية ان كان المنبئ فاسقا فتبينوا لصار ذلك من باب مفهوم الشرط
وهو خلاف الظ وكيف كان فيتم الاستدلال بالاية والخدشة في الاستدلال بان المفهوم نفي وجوب التبين وهو لا يدل الا على جواز العمل والمقصود
اثبات الوجوب لا وجه له لما اشرنا اليه من معنى الجواز ولعدم القائل بالفصل فمن قال بالجواز قال بالوجوب وسيجيء تمام الكلام ثم ان هذا الاستدلال انما ينهض على من
جوز العمل بالمفاهيم وبالظن الحاصل من الظواهر في مسائل الاصول وقد عرفت في المباحث السالفة التحقيق فيهما وستعرف في الثاني ايضا واعترض ايض
بان سبب نزول الاية ان رسول الله صلى الله عليه وآله بعث الوليد بن عقبة بن ابي معيط الى بني المصطلق مصدقا فلما قرب الى ديارهم ركبوا مستقبلين فحسبهم مقاتليه
فرجع واخبر رسول الله صلى الله عليه وآله بانهم ارتدوا فنزلت الاية وايضا التعليل بقوله ان تصيبوا الى اخره انما يجري في مثله لا مطلق الخبر والمقصود اثبات حجية مطلق
الخبر والاول مردود بما حققنا سابقا من ان العبرة بعموم اللفظ ولفظ فاسق وبنبأ يدلان على العموم كما لا يخفى اذ لو كان المراد الخصوص لناسب العهد
والتعريف باللام والثاني بان التعليل لبيان ان خبر الفاسق معرض لمثل هذه المفسدة العظمى لا انه كذلك مط وفي جميع الافراد وذلك لا يوجب
اختصاص التبين بمثل هذه الواقعة مع ان ذلك ايض يفيد المطلوب فان مفهومه يقتضي عدم التثبت في مثل هذه الواقعة وغيرها لخبر العادل عملا بالعلة
المنصوصة في المنطوق وقد يعترض ايض بان العمل بخبر العدل لا يصح في مورد الاية لعدم جواز العمل بخبر العدل الواحد في الارتداد فلا
يدل على حجية خبر العدل مط وفيه ان النكتة في ذكر الفاسق التنبيه على فسق الوليد وتعييره عليه والا فكان يمكن ان يقول ان جاءكم احد ونحوه وفيه ان
عدم جواز العمل بخبر العدل في الردة لا يضر بحجية المفهوم لامكان التخصيص يعني اخراج المورد عن عام المفهوم بدليل خارجي والمناسب للتعريف هو التعريف
والعهد لعدم العهد بعد ترك ذكر مثل احد ونحوه يدل على ان ذلك من جهة اعتبار المفهوم مع ان عدم قبول خبر عدل الواحد في الردة انما هو اذا
لم ينضم اليه اخر بخلاف خبر الفاسق فانه لا يقبل اصلا فكانه اريد ان جاءكم فاسق بخبر ولو كان خبر غير الارتداد فلا تقبلوه اصلا لا منضما ولا منفردا
الا مع التثبت بخلاف خبر العدل فانه يقبل في الجملة اما في غير الردة فمط واما في الردة فمع انضمام الغير الثاني قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة
ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وجه الدلالة انه اوجب الحذر عند انذار الطوايف للاقوام وهو يتحقق بانذار
كل طائفة من الطوايف لقومهم والمراد بلفظ الفرقة ما يكون عدد التواتر فلفظ الطائفة اولى بعدم الدلالة بل الظ ان الفرقة يطلق على الثلثة
فيصدق الطائفة على الاثنين بل الواحد ايض ولا يضر ضمير الجمع في قوله ليتفقهوا في شموله للواحد ايض لانه عبارة عن الطوايف ولا يلزم من ذلك
لزوم اعتبار الانذار من جميع الطوايف لصدق حصول الانذار لكل واحد منهم كل واحد من الاقوام ثم يصدق حصوله بملاحظة كل واحد واحد منهم
بالنسبة الى قومهم وكيف كان فالمقصود بيان حجية خبر الواحد لا الحجية بمجرد خبر رجل واحد مع انه لا قائل بالفرق في جانب المنع واما دلالة الاية على

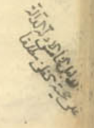
وجوب الحذر فلان التهديد المستفاد من كلمة لولا يدل على وجوب النفير وتعليل النفير بالتفقه يدل على وجوبه وكذا تعليله بالانذار ومن
جملة وجوب الانذار وعدم وجوب اجابة المستمع بل المتبادر وجوب الاطاعة للمنذرين والمتمني وجرأ الا ان كلمة لعل للترجي وهو ممتنع على
الله تعالى فلا بد من اخراجها عن ظاهرها واقرب مجازاتها الطلب الذي هو في معنى الامر الظاهر في الوجوب وهو فاسد لما بيناه في مبحث الامر وقيل ان اقرب
مجازاتها مطلق الطلب فحمله على الوجوب لانه لا معنى لندب الحذر وجوازه فانه ان حصل المقتضي له فيجب والا فلا يحسن ورد بان ندب الحذر لا معنى
له اذا كان المقتضي موجوداً قطعاً او ظناً واما مع احتمال وجود المقتضي فربما كان الحذر مندوباً كالحذر عن الطهارة بالماء المشمس لاحتمال حصول البرص
انه لذلك ولكن لا معنى لاستحباب الحذر هنا بمعنى ان يتّق يستحب الحذر عما انذر به مخبر الواحد بمعنى العمل بمدلوله مطلقاً فانه قد يكون خبر الواحد الا
على الوجوب للمعنى لاستحباب الحذر عن ترك العمل بهذا الخبر بان يتّق يستحب ان يعمل بهذا الواجب وكذلك لا يصح حمل الطلب على القدر المشترك
بينهما بمعنى انه يجب العمل بخبر الطائفة اذا حصل منه القطع ويستحب اذا حصل منه الظن فان معنى استحباب الحذر عن الانذار الظني
الحاصل على سبيل الايجاب وحاصل الكلام ان القول باستحباب العمل بخبر الواحد المفيد للوجوب مع بقاء الوجوب على معناه الحقيقي مما لا يتصور له معنى
محصل فان استحباب الواجب لا يتصور الا في افضل فردي الواجب التخييري والمفروض انه لا يتصور له فرد آخر سوى العمل بمقتضى الاصل فان الكلام
في العمل بخبر الواحد من حيث هو لا اذا كان معارضاً لظاهر الاية او الاجماع او غيرهما والتخيير بين العمل بالاصل والعمل بخبر الواحد لا معنى له لانه اما
يعتبر مفهوم الاصل في مقابل مضمون خبر الواحد كليهما فيتّق ان المكلف مخير بين ان يعمل بمقتضى الاصل بان يقول لا حكم في المسألة بالخصوص من
الشارع لان الاصل عدم الحكم الشرعي وبين ان يعمل بمقتضى خبر الواحد بان يقول ورد في المسألة حكم من الشارع فيرجع هذا الى التخيير بين الاذعان
بثبوت الحكم وعدم ثبوته ولكن يستحب الاذعان بثبوت الحكم واما يعتبر الاصل الخاص في مقابل الخبر الخاص مثل ان يقول الاصل براءة الذمة
عن مقتضى الوجوب الذي هو مدلول هذا الخبر الخاص مثلاً فيتّق ان المكلف مخير بين ان يعلم ذمته بريئة من هذا التكليف وبين ان يعلم ذمته
مشغولة بمقتضى مدلول الخبر وعلى اي الفرضين لا يصح جواز اعتقاد الوجوب الذي هو مدلول الخبر وما يتوهم ان هذا من باب التخيير في الرجوع
الى المجتهدين المخالفين في الراي او الى الخبرين المتعارضين المتساويين من جهة الترجيح فهو غلط لان التخيير في هاتين الصورتين انما هو في
حال الاضطرار وارشاد لطريقة العمل صرفها لا الحكم وعدم وجود ما يفيد القطع بالحكم ولا ريب انه لا يعلم في هاتين الصورتين كون خصوص
احد الحكمين من الشارع بل يحتمل ان يكون كل منهما حقاً ولكن لما لم يتعين ولا سبيل الا العمل فوضعها الشارع الى الاخذ باحدهما تسنناً من باب
التسليم واما فيما نحن فيه فليس كذلك اذ هو اثبات الحكم الاولي حين حضور الشارع والاصل الثابت بالعقل والشرع متيقن الثبوت من الشرع
جزماً وليس من باب الاحكام الاضطرارية في حال عدم التمكن فالتخيير فيما نحن فيه من باب التخيير بين خصال الكفارة المصرح به في الكتاب
والسنة لا من باب التخيير الذي رخص لنا عليه الالجاء والاضطرار حين جهالة الحكم وهذا التخيير قد يتصور بين جواز العمل بالاصل وجواز العمل بخبر
الواحد وقد يتصور بين الاصل وخبر الواحد والاول انما هو من المسائل الاصولية المبحوث عنها والذي يمكن ان يستدل عليه بمجاز الحذر
المستفاد من الاية على ما بيّن عليه الا ان الثاني انما هو من باب المسائل الفقهية المستنبطة من احاد اخبار الاحاد وحمله على الاستحباب انما يصح اذا قطع النظر عن
دلالتها على الوجوب مثلاً بمعنى اذا عارض الخبر الواحد الاصل فيجوز العمل بكل منهما لكن يستحب اختيار العمل بخبر الواحد فهو في معنى التخيير في
المطلوب بخبر الواحد بين الاتيان به وعدمه وهو صريح في نفي الوجوب ولا يجامع اتيانه على سبيل الوجوب كما توهم فهذا اخراج للخبر عن
المدلول الحقيقي واما التخيير بين الاعتقاد بجواز العمل بالاصل وبين الاعتقاد بجواز العمل بخبر الواحد عند عدم دليل آخر دافع للاصل
الذي هو من المسائل الاصولية فهو غلط ولا يتوهم فيه تعارض وتناقض حتى يستلزم التخيير او حجية احدهما فان الاعتقاد بجواز
العمل بالاصل قبل العثور على الدليل لا ينافي الاعتقاد بجواز العمل بخبر الواحد في الصورة المفروضة فان قلت نعم ولكن اعتقاد جواز
العمل بخبر الواحد لا ينافي استحباب العمل قلت بعد ثبوت التكليف في الجملة ولزوم الامتثال بالتكاليف فكل ما يجوز استخراج الحكم منه



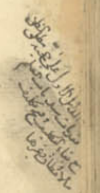


فيتمكن من العمل به فيحصل مقدمة الواجب فيجب الاتيان فلا معنى للاستحباب فان قلت نعم ولكن يتوقف على استنباطه من الاصل ايضاً فهو مخير بينهما
قلت المفروض ان الاصل انما يصح العمل به قبل امكان معرفة الحكم وبعد الامكان فلا يجوز ولهذا اشترط الاصوليون في جواز العمل باصل
البراءة الاستقراء والتتبع بل ادعوا ذلك في العام مع انه اولى بعدم الوجوب فكيف يتّق بالاستحباب مع انه لا دليل على استحبابه فلم يبق
الكلام في تاويل كلمة لعل بناء على ما اخترناه واستقصيناه في محله فيمكن جعلها من باب اللام في قوله لعلهم ليكون نظيرها على وجوهنا بان يكون استعارة
تبعية فشبّه حصول الحذر في الاطاعة مرة وعدمها اخرى لما من جهة تفاوت الانذارات بالقطع والظن او المخبرين بالصدق والكذب او
المستمعين بالاطاعة وعدمها بالترجي لان المرجو قد يحصل وقد لا يحصل فاستعير كلمة لعل له وقد يمكن ان يجعل حكاية عن حال المنذرين
فانهم يترجون لحصول الحذر وما يتّق انه لا يدل الا على وجوب الحذر عند الانذار وهو التخويف فهو اخص من المدعى مدفوع بعدم القول بالفصل
وبانه يثبت بذلك غيره بطريق الاولى اذ اثبات الحرمة والوجوب اصعب من الكراهة والاستحباب للمسامحة في دليلهما دون الاولين وكذا مخالفتهما
للاصل وكمال مباينة الاولين له وقد اعترض على الاستدلال ايضاً بان مقتضى الاية الوجوب الكفائي على كل فرقة ولا يقول به احد واجيب
بانه مخصص بالدليل والاولى ان يتّق ان المراد بالفرقة في الاية الجماعة العظيمة التي يحتاج الى منذر مستقل مثل بني حرب او بني اسد
ونحوهما لا محض ما يصدق عليه الفرقة لغة فيصح الوجوب الكفائي في الكل واعترض ايضاً بامكان حمل النفر على التفقه في اصول الدين
وهو ايضاً بعيد لان المفهوم منه في العرف هو الفروع مع انه اهم بالتهديد على ترك النفير فيه استقلال العقل فيه غالباً دون الفروع مع ان
الخطاب بالمؤمنين واتصافهم بكونهم مؤمنين لا يكون الا بعد كونهم عالمين بما يعتبر في الايمان واعترض ايضاً بان التفقه ظاهر في الاجتهاد ومعرفة الاحكام فلا يدل
الاية الا على لزوم عمل المقلد بفتوى المجتهد وهو خارج عن المبحث وهو اتفاقي واجيب بمنع ثبوت كونه حقيقة في ذلك في عرف الشارع بل هو اصطلاح
جديد فيحمل على معناه اللغوي وهو مطلق الفهم وهو صادق على سامع الخبر وظاهر مع انه مسلم لتخصيص القوم بالمقلدين وهو ايضاً مجاز نعم يمكن ان يدعى
ان المتبادر من الفهم والانذار هو الفتوى لا نقل الخبر فتم هذا الكلام مبني على المشهور في تفسير الاية واما على التفسير الاخر وهو ان يكون المراد بالطوائف الباقية
وان يكون التفقه واجباً على المتخلفين فيمكن توجيه الاستدلال ايضاً بملاحظة ما سبق كما لا يخفى والثالث قوله تعالى ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات
والهدى الاية فان المنقول عن النبي والائمة عليهم السلام ايضاً من الهدى ويظهر وجه الاستدلال على ما بينا سابقاً من التبادر فان الظاهر من وجوب اظهاره انه يجب
على السامع الامتثال به فتدبر والرابع اشتهار العمل في زمان رسول الله صلى الله عليه وآله وعمل الصحابة من غير نكير وذكر الخاصة والعامة وقايع كثيرة ذكروا فيها عمل الصحابة
يحصل من مجموعها العلم باتفاقهم الكاشف عن رضاه عليه السلام بل كان عليه السلام يامر به ويجوزه حيث كان يرسل الرسل والولاة الى القبائل والاطراف لتعليم الاحكام
بدون اعتبار عدد التواتر وكذا اصحاب الائمة عليهم السلام ومن يليهم من اصحابنا القدماء كان طريقتهم رواية اخبار الاحاد وتدوينها وضبطها والتعرض لحال
رجالها وتوثيقها وتضعيفها وتقرير الائمة عليهم السلام على ذلك بل امرهم بالعمل بها كما يستفاد من تتبع اخبار كثيرة لا نطيل بذكرها فليراجع من اراد في
مظانها بل من الواضح الجلي الذي لا يقبل الانكار ان كل واحد من اصحاب الائمة المترددين عندهم السائلين عنهم كانوا ياخذون الخبر وينقلون الى
غيرهم للعمل ولم يكن يحصل بخبر كل واحد منهم العلم للسامع ومع ذلك كان ائمتهم مطلعين على طريقتهم ويقررونهم على ذلك واحتمال ان كل ذلك كان
مع القراين المفيدة للعلم مما يأباه العقل السليم والفهم المستقيم فتحصل من جميع ما ذكرنا ان اطباقهم على هذه الطريقة من غير نكير منهم اجماع منهم على
الجواز فيدل عليه الاجماع وتقرير المعصوم بل امره وصرح بالاجماع الشيخ في العدة حيث قال واما ما اخترناه من المذهب فهو ان خبر الواحد اذا كان
من طريق اصحابنا القائلين بالامامة وكان مروياً عن النبي صلى الله عليه وآله او واحد من الائمة عليهم السلام وكان ممن لا يطعن في روايته ويكون سديداً في نقله ولم يكن هناك
قرينة تدل على صحة ما تضمنه الخبر لانه اذا كان هناك قرينة تدل على ذلك كان الاعتبار بالقرينة وكان ذلك موجباً للعلم ونحن نذكر القراين فيما بعد جاز
العمل به والذي يدل على ذلك اجماع الفرقة المحقة فاني وجدتها مجمعة على العمل بهذه الاخبار التي رووها في تصانيفهم ودونوها في اصولهم
لا يتناكرون ذلك ولا يتدافعونه حتى ان واحداً منهم اذا افتى بشيء لا يعرفونه سألوه من اين قلت هذا فاذا احالهم على كتاب معروف او اصل مشهور

وكان راويه ثقة لا ينكرون حديثه سكتوا وسلموا الامر في ذلك وقبلوا قوله هذه عادتهم وسجيتهم من عهد النبي ص ومن بعده من الائمة ع الى زمان
الصادق جعفر بن محمد عليهما السلام الذي انتشر عنه العلم فكثرت الرواية من جهته فلولا ان العمل بهذه الاخبار كان جائزا لما اجمعوا على ذلك ولانكروه
لان اجماعهم لا يكون الا عن معصوم لا يجوز عليه الغلط والسهو والذي يكشف عن ذلك انه لما كان العمل بالقياس محظورا في الشريعة
عندهم لم يعملوا به اصلا واذا شذ واحد منهم وعمل به في بعض المسائل او استعمله على وجه المحاجة لخصمه وان لم يعلم اعتقاده تركوا قوله
وانكروا عليه وتبرؤا من قوله حتى انهم يتركون تصانيف من وصفناه ورواياته لما كان عاملا بالقياس فلو كان العمل بخبر الواحد يجري
هذا المجرى لوجب فيه ايضا مثل ذلك وقد علمنا خلافه انتهى ما اردت نقله وقال العلامة في النهاية اما الامامية فالاخباريون
منهم لم يعولوا في اصول الدين وفروعه الا على اخبار الآحاد المروية عن الائمة ع والاصوليون منهم كابي جعفر الطوسي وغيره وافقوا
على خبر الواحد ولم ينكره سوى المرتضى واتباعه لشبهة حصلت لهم انتهى ويظهر منه ان المخالف انما هو السيد ومن تبعه من
بعده ويظهر دعوى الاجماع ايضا من المحقق على ما نقل عنه وبالجملة من تتبع سيرة الفقهاء وتتبع احوال اصحاب الرسول والائمة ع ولاحظ الاخبار الدالة
على حثهم في العمل بكتب اصحابهم والرجوع اليهم والاخبار الواردة في بيان علاج الاخبار المتخالفة سيما مع ملاحظة ان ذلك هو طريقة العرف
والعادة وجميع ارباب العقول بل مدار العالم واساس عيش بني آدم غالبا كان على يقين يظهر له العلم بجواز العمل بخبر الواحد في الجملة ومما يستبعد من
انه لو كان العمل بخبر الواحد جائزا او واقعا في زمان الائمة ع لم يخف على مثل ذلك السيد ره مع قرب زمانهم وكمال فطانته واطلاعه



فهو ممنوع باستبعاد انه لو كان وجوب الاقتصار على اليقين الحاصل من مثل الاخبار المتواترة او المحفوفة بالقرينة ونحوها ثابتا وكان المنع
عن العمل بخبر الواحد طريقة للائمة ع ومذهبا لهم لصار شايعا من باب حرمة القياس ولم يخف على مثل الشيخ ره حتى ادعى اجماعهم على جواز العمل
بل التحقيق ان الاشتباه انما حصل للسيد ومن تبعه لما بينا ولما سنبينه انشاء الله تعالى الخامس الادلة الدالة على حجية ظن المجتهد في حال غيبة الامام
من امثال زماننا المتباعد عن زمان الائمة ع واعلم ان ما تقدم من الادلة انما يدل على حجية المراد بخبر الواحد فانه هو المتبادر من النبأ
والانذار وهو المستفاد من الاجماع الذي نقلناه واما حجية ما يفهم من لفظ الخبر والظن الحاصل من جهة دلالته وان هذا المظنون هو المراد او غيره مع
تفاوت ذلك بحسب افهام الناظرين والمعاصرين للائمة ع والمباعدين منهم فيحتاج الى دليل آخر من اجماع على حجية امثال هذه الظنون او غيره من
الادلة التي تدل على حجية ظن المجتهد في امثال زماننا فهذه الادلة دلالتها على حجية خبر الواحد ليس من جهة حيث انه خبر الواحد ولا يشمل
جميع الازمان والاوقات بل هي انما تنفع في امثال زماننا وتدل على حجية مطلق الظن وهي حقيقة ادلة على جواز عمل المجتهد بالظن الا ما اخرجه الدليل في مقابل قول
من لا يجوز العمل الا باليقين او بظن ثبت حجيته بالخصوص من الشارع والاول اشهر واظهر بل الظاهر من طريقة الفقهاء هو الاول ولعل وجه تمسكهم في خبر الواحد
واستدلالهم على حجيته انما هو لاجل اثبات حجيته بذاته من قبل الشارع ليتم حجيته في زمان امكان العلم ايضا او لاجل دفع توهم حرمة العمل بخصوصه كالقياس
لا لاجل ما ادعاه السيد من الاجماع على الحرمة كما سيجيء والا فهذه الادلة تدل على جواز العمل بالظن عند الاضطرار يكفيهم في جواز العمل بخبر الواحد وكذلك
استدلالهم في حجية ظواهر الكتاب لدفع ما توهمه الاخباريون من المنع وعلى هذا فقس ساير المقامات التي استدلوا على حجيتها بالخصوص من القياس المنصوص
العلة ومفهوم الموافقة واستصحاب حال الشرع وغيرها والادلة على ذلك من وجوه وانت اذا تاملتها تقدر على استنباط حجية خبر الواحد



منها الاول ان باب العلم القطعي في الاحكام الشرعية منسد في امثال زماننا في غير الضروريات غالبا ولا ريب انا مشاركون لاهل زمان المعصوم ع
في التكاليف ليس في غير ما علم ضرورة او اجماعا او حكم به العقل القاطع ما يدل على الحكم باليقين فان الكتاب بنفسه لا يفيد الا الظن وكذا اصل
البراءة والضرورة والاجماع والعقل القاطع لا يثبت بها شيئا ينفعنا في الفقه بل هي انما يثبت بعض الاحكام اجمالا ولا يحصل منها التفصيل
وعلى هذا فينحصر الامتثال في العمل بالظن واللازم تكليف ما لا يطاق ويندرج في ذلك الظن الحاصل من خبر الواحد فانه لا فارق بين افراد الظن
من حيث هو فان الحاصل منه ظن اقوى من غيره فيجب اتباعه بل لا يعقل ترجيح الاقوى بل الظن انما هو من جهة ملاحظة القوة انما هو بملاحظة كل



منها عليها





منها عليها لاجتماعها وتعاضدها على ذلك بان انسداد باب العلم لا يوجب العمل بالظن من حيث انه ظن لانه يجوز ان يعتبر الشارع ظنونا مخصوصة بخصوصها لا من
حيث انه ظن كظاهر الكتاب واصل البراءة لا لانها ظن بل للاجماع على حجيتها وفيه ان حجية ظاهر الكتاب من حيث الخصوص بعد تسليمه معلوم لا يثبت الا
اقل قليل من الاحكام كما لا يخفى على المطلع والاجماع على اصالة البراءة فيما ادعي في ظاهر خبر الواحد اول الكلام انه لم يدع الاجماع على خلافه وقد
اورد على هذا الدليل ايضا ان انسداد باب العلم بالاحكام الشرعية غالبا لا يوجب جواز العمل بالظن فيها حتى يتجه ما ذكره لجواز ان لا يجوز العمل بالظن فكل حكم
حصل العلم به من ضرورة او اجماع نحكم به وما لم يحصل العلم به نحكم فيه باصالة البراءة لا لكونها مفيدة للظن ولا للاجماع على وجوب التمسك بها بل لان
العقل يحكم بانه لا يثبت تكليف علينا الا بالعلم به او بظن يقوم على اعتباره دليل يفيد العلم ففيما انتفى الامران فيه يحكم العقل ببراءة الذمة عنه وعدم جواز
العقاب على تركه لا لان الاصل المذكور يفيد ظنا بمقتضاها حتى يعارض بالظن الحاصل من اخبار الآحاد بخلافها بل لما ذكرنا من حكم العقل بعدم لزوم
شيء علينا ما لم يحصل العلم لنا به ولا يكفي الظن به ويؤيده ما ورد من النهي عن اتباع الظن وعلى هذا ففيما لم يحصل العلم به على احد الوجهين وكان
لنا مندوحة عنه كغسل الجمعة مثلا فالخطب سهل اذ نحكم بجواز تركه بمقتضى الاصل المذكور واما فيما لم يكن مندوحة عنه كالجهر بالتسمية والاخفات
بها في الصلوة الاخفاتية التي قال بوجوب كل منهما قوم ولا يمكن لنا ترك التسمية فلا محيص لنا عن الاتيان باحدهما فنحكم بالتخيير فيهما
لثبوت اصل التسمية وعدم ثبوت خصوص الجهر او الاخفات فلا حرج لنا في فعل شيء منهما على هذا فلا يتم الدليل المذكور لانا لا نعمل بالظن اصلا اقول وفيه
نظر من وجوه اما اولا فلان ما ذكره من ان ما لم يحصل العلم به نحكم فيه ان اراد منه عدم حصول العلم الاجمالي ايضا فهو كذلك لكنه خلاف المفروض وان اراد منه
عدم حصول العلم التفصيلي ففيه ان عدم العلم التفصيلي لا يوجب البراءة مع ثبوت التكليف بالمجمل سيما مع التمكن بالاتيان به بان ياتي بالمحتملات
بحسب القدرة والاستطاعة فان قيل لا نسلم العلم الاجمالي بالتكليف بغير الضروريات في امثال زماننا بل انما تكليفنا هو العمل بالضروريات
اليقينيات قلنا التكليف بغير الضروريات يقيني فانا نعلم بالضرورة ان في الصلوة واجبات كثيرة علينا غير ما علم منها ضرورة مثل وجوب الحمد
او مطلق مسمى الركوع والسجود ايضا مع انا لا يمكننا معرفة تلك التفصيلات الا بالظنون وايضا الضروريات امور اجمالية غالبا لا يمكن
الامتثال بها الا بما يفصلها فالحكم بين المسلمين وقطع الدعاوي ثبت وجوبه مثلا بالضرورة او بالاجماع ولكن معرفة كيفية ذلك
يحتاج الى الظنون التي اشتمل عليها كتب الفقهاء غاية الامر حصول القطع في كيفيته بان البينة على المدعي واليمين على من انكر ولكن معرفة
حقيقة المدعي والمنكر والتمييز بينهما ومعرفة معنى البينة انه رجل او امرءة او واحد او متعدد او يشترط فيه العدالة ام لا وان العدالة
اي شيء وبأي شيء يثبت وان الحكم اي شيء الى غير ذلك مما لا يحصل للفقيه الا باستعمال الظنون كما لا يخفى على من ارتبط بالفقه قليلا
فضلا من المتدرب فيه وهكذا جميع ابواب الفقه من العبادات والمعاملات والاحكام فمن قال انه يمكن الاعتماد على العلم ضرورة او بالاجماع في
تحصيل الفقه فهو متغافل ولعله تعامى في مقام المجادلة والتدقيق في نفس الدليل فانه خبير ببطلانه لا وجه له واما ثانيا فلان قوله بل لان العقل يحكم بانه لا
يثبت تكليف الى آخره هذا اول الكلام لان حكم العقل اما ان يريد به الحكم القطعي او الظني فان كان الاول فدعوى كون مقتضى اصل البراءة
قطعيا اول الكلام كما لا يخفى على من لاحظ ادلة المثبتين والنافين من العقل والنقل سلمنا كونه قطعيا في الجملة لكن المسلم انما هو قبل ورود الشرع
واما بعد ورود الشرع فالعلم بان فيه احكاما اجمالية بعنوان اليقين يثبطنا عن الحكم بالعدم قطعا كما لا يخفى سلمنا ذلك ايضا ولكن لا نم حصول
القطع بعد ورود مثل خبر الواحد الصحيح في خلافه وان اراد الحكم الظني كما يشعر به كلامه ايضا سواء كان بسبب بذاته مفيدا للظن او من جهة
استصحاب الحالة السابقة فهو ظن مستفاد من ظواهر الاخبار والآيات التي لم يثبت حجيتها بالخصوص مع انه ثم بعد ورود الشرع ثم بعد ورود خبر
الواحد اذا حصل من خبر الواحد ظن اقوى منه واما ثالثا فلان قوله ويؤيد ذلك الخ يرد عليه انها عمومات لا تفيد الا الظن وان كان سندها
قطعيا بل هي ظاهرة في غير الفروع وشمولها لها بعموم ما دل على حجية ظاهر القرآن لما مر من عدم الدليل ان كان هو الاجماع ففيما نحن فيه اول الكلام وان كان غيره
فهو ليس الا الظنون الحاصلة من الاخبار وان فرض التواتر في تلك الآحاد فقد مر الكلام في الاستدلال بها واما رابعا فلان قوله انه يحكم بجواز

يمكن بمقتضى الاصل فيه ان ذلك لا ينطبق على مدعاه اذ المفروض ان رجحان غسل الجمعة يقيني و لكنه مردد بين الوجوب و الاستحباب لا ثالث لهما و ما ذكره من الحكم بجواز الترك باصل البراءة ان اراد نفي الوجوب مع عدم الحكم بالاستحباب فهو لا يلائم ما يقتضيه من الشرع وان اراد اثبات الاستحباب فهو ليس الا على ترجيح احاديث الاستحباب على احاديث الوجوب بسبب الاعتضاد بالاصل لان الرجحان الثابت بالاجماع والضرورة لا بد ان يكون هو الرجحان الاستحبابي دون الوجوبي فلولا انه الابترجيح اصل البراءة على الاحتياط وهو موقوف على حجية هذا الظن و بالجملة الجنس لا بقاء له بدون الفصل و الثابت من الشرع احد الامرين و اصل البراءة لا ينفي الا المنع عن الترك و على فرض ان يكون الرجحان الثابت بالاجماع هو الحاصل في ضمن الوجوب فقط في نفس الامر فمع نفي المنع عن الترك باصل البراءة فلا يبقى رجحان اصلا لانتفاء الجنس بانتفاء فصله و اصل البراءة من المنع عن الترك لا يرجح كون الثابت بالاجماع في نفس الامر هو الاستحباب فكيف يحكم بالاستحباب نعم يصح ترجيح الحديث الدال على الاستحباب على الحديث الدال على الوجوب بسبب اعتضاده باصل البراءة و هذا ليس مراده و انما المناسب لما اراده من المثال هو ان يفرض نجاسة عرق الجنب بالحرام مثلا ان خبر الواحد الوارد في ذلك و الاجماع المنقول الدال على ذلك لا حجية فيه و الاصل براءة الذمة عن وجوب الاجتناب فح فالجواب عن ذلك يظهر مما قدمنا من منع حصول الجزم او الظن باصل البراءة مع ورود الخبر الصحيح و مما ذكرنا ان حكم غسل الجمعة نظير الجهر بالتسمية و الاخفات على ما فهمه و الحاصل ان الكلام فيما كان خبر الواحد الظني في مقابل اصل البراءة و في غسل الجمعة الحكم بمطلق الرجحان القطعي حاصل من الاجماع و النوعين من الاخبار الواردة فيه في مقابل اصل البراءة و لذا اما فيما لم يكن منه جهة عند الخ ان اراد ان هذا التخيير الذي هو في معنى اصل البراءة في مقابل الدليل الظني و هو مقدم فهو فاسد اذ بعد ملاحظة تعارض دليلي القولين لا شيء في مقابل اصل البراءة حتى يبقى ظن و لا نقل به بل يرجع الكلام فيه الى مثل جريان اصل البراءة فيما لا نص فيه و مقابل الخ هو اول التوقف و الاحتياط و هو لا يقول به و المستدل ايض لا يقول به و ان اراد ان هذا التخيير انما هو في العمل بايهما اختار من القولين و على فرض اختيار كل منهما يصير واجبا عليه فلا معنى لاصل البراءة مع نظير التخيير بين الرجوع الى المجتهدين كما مر بان المفروض ان القول بمحض في وجوب الجهر او وجوب الاخفات و ان احدهما ثابت في نفس الامر جزما الا ان الاصل عدم وجوب شيء و الدليل الظني دل على وجوب احدهما فنفيه باصل البراءة فبعد ثبوت التخيير ايض يثبت الحكم جزما و التخيير في الرجوع الى الدليلين او القولين غير التخيير في اختيار احد المدلولين ليكون تخييرا في اصل المسئلة كما مر الاشارة اليه مرارا اذا عرفت هذا ظهر انه لا مناص عن العمل بالظن و انه حجة لا ما خرج من الشارع بحرمته و ثبت حرمته من جانبه مثل القياس و الاستحسان و نحوهما و العبرة بقوة الظن و الضعف هو الرجحان في النظر اذ حصل الظن بدلالة خبر الواحد اكثر مما دل عليه اصل البراءة و غيره فيقدم عليه و ذلك ليس من قبيل ما نص الشارع باعتباره من الظنون كشهادة العدلين و غيرها فانه قد يحصل الظن بشاهد واحد اكثر من شاهدين و لا يعتبر ذلك لان الشارع جعل الشاهدين من حيث انهما شاهدان مناطا للحكم لا من حيث الظن الحاصل بهما كالفتوى و الاقرار و غيرهما الثاني انه لو لم يجب العمل بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح و هو بديهي البطلان ذكره العلامة في النهاية و غيره و توضيحه ان لفظ الترجيح في قولنا ترجيح المرجوح بمعنى الاختيار و لفظ المرجوح عبارة عن القول بان الموهوم حكم الله و الراجح عبارة عن القول بان المظنون حكم الله او العمل بمقتضاه و مبدء الاشتقاق في لفظ الراجح و المرجوح هو الرجحان بمعنى استحقاق فاعله المدح و الذم لا بمعنى كون الشيء ذا المصلحة الداعية الى الفعل كما هو المصطلح في لفظ المرجح و المرجح في ترجيح الترجيح بلا مرجح و ترجيح المرجح المصطلحين عند نزاعهم في ان الترجيح بلا مرجح محال ام لا و كذا ترجيح المرجوح و بالجملة المراد ان الفتوى و العمل بالموهوم مرجوح عند العقل و الفتوى و العمل بالراجح حسن و وجدان الاول شبيه الكذب بل هو بخلاف الثاني و لا يجوز ترك الحسن و اختيار القبيح و اورد على هذا بانه انما يتم اذا ثبت وجوب الافتاء و العمل و لا دليل عليه من العقل و لا من النقل اذ العقل انما يدل على انه لو وجب الافتاء و العمل يجب اختيار الراجح و ثبوت وجوب الافتاء لا يحكم به العقل و اما النقل فلانه لا دليل على وجوب الافتاء عند عدم القطع بالحكم و الاجماع الذي ادعوه على وجوب الافتاء على المفتي فيما نحن فيه ممنوع اذ الاخباريون الذين يعتبر قولهم في انعقاد الاجماع مخالفون في ذلك و يقولون بوجوب التوقف او الاحتياط عند فقد ما يفيد القطع اقول و هذا الايراد في جانب المقابل من الايراد المتقدم في الدليل الاول كما انه افراط فهذا تفريط و

اذ فقد بطلنا





اذ فقد بطلنا العمل باصل البراءة ثم قد ظهر بطلان التوقف و الاحتياط هنا اولى فانا نقول اولا وجوب العمل بالقطع به في الفرعيات اول الكلام و ما ذكر عليه من ظواهر الايات مع ان ظواهرها ليست بحجة عند الاخباريين ليست الا ظنونا مع ان الظاهر منها اصول الدين سلمنا لكنها مخصصة بحال الامكان و دعوى ان الاخبار قطعية و انهم يعلمون بالقطع فغاية الوهن فان عيان وجوه الاختلالات متنا و سندا و دلالة و تعارضها الموجبة لعدم الوثوق بها فضلا عن حصول اليقين منها يغني عن البيان و قد اشرنا اليه سابقا و سنشير مع انه لا دليل على حجيتها اذ الايات على فرض تسليم دلالتها مع انها من ظواهر القران و قد عرفت حالها مع ان اية النفر ظ في التفقه و اية النبأ معللة بما علل و لا ريب انه اذا وجد ظن اقوى من الظن الحاصل من خبر الواحد يجري العلة فيه و اما الاجماع فهو لم يثبت على حجيتها مط و في جميع الاحوال و الا لانا مختصا فيما كان هنا ظن اقوى منه لاثبوت الاجماع على جواز العمل بها في زمن الصحابة و التابعين يكفي في ثبوته مط لعدم القول بالفصل لانا نقول اولا لم يعلم الاجماع على عدم القول بالفصل بل بعضهم منعوا عن ثبوت الاجماع الا في الصدر الاول فيفرق بين الزمانين و ثانيا ان الاعتماد على الاجماع المركب انما هو اذا لم يعلم مستند المجمعين و نحن علمنا ان مستند المجمعين من جانب القائل بالحجية هو الايات و الاجماع و قد عرفت حال الايتين و اما الاجماع فلم يثبت الا في الصدر الاول و لا معنى ح التمسك بعدم القول بالفصل لاحد شطري الاجماع المركب لتحقق ذلك الشطر انما هو بهذا الاجماع البسيط و لم يتحقق الا في هذا القدر فليفهم ذلك و بالجملة عدم امكان القطع في الفقه في امثال زماننا عالبا مما لا يجوز انكاره في غير الضروريات و الضروريات لا يكفينا كما اشرنا و ايضا العمل بالتوقف او القول بالتوقف ايض يحتاج الى دليل يفيد القطع فان تمسكوا فيه بالاخبار الدالة على ذلك عند عدم العلم فمع ان تلك الاخبار لا يفيد القطع كما بينا لعدم تواترها معارضة بما دل على اصالة البراءة و لزوم العسر و الحرج و لو فرض ترجيح تلك الاخبار عليها فلا ريب ان ترجيحها ظني ايض مع انه قد لا يمكن الاحتياط في العمل و لا التوقف كالدوار المال بين شخصين و لا يقتضي الاحتياط اعطائه باحدهما دون الاخر او كان بين يتيمين فان قلت انا لا نتعرض للمال في العمل و الحكم به لاحدهما في الفتوى قلت ابقاؤه قد يوجب التلف فكيف يجتري على ان تقول ان الله تعالى يرضى عنك بذلك واي شيء دلك على ان دليل هذا العمل قطعي و انه لا يجوز العمل على مقتضى الظن الحاصل للمجتهد في ترك الفتوى و ترك العمل ايض يحتاج الى الدليل فلعل الله يعذبك على عدم الاعتناء و جواز العمل بالظن لم يثبت عنده انه حجة بحيث يوازي الضرر المظنون في اتلاف مال اليتيم و تعطيل الامر و لزوم العسر و الحرج فلنذكر بمثال من جهة التقريب فنقول ان المشهور بين اصحابنا ان الحاصل من اولاد الابن و اولاد البنت من مال الجد هما نصيب من يتقربان به فالثلثان لاولاد الابن و الثلث لاولاد البنت خلافا للسيد ره و من تبعه حيث يجعلون الجميع مقام اولاد الجد فيقسمون بينهم للذكر مثل حظ الانثيين فيعم المشهور بعد اعتبار الفرق بين اولاد الابن و اولاد البنت يجعلون حصة كل واحد من الفريقين بينهم للذكر مثل حظ الانثيين و لا دليل لظاهر الا الشهرة فان جعلنا الشهرة حجة فهو و الا فلابد ان يوقف المال و يهلك الايتام من الجوع فالتمسك بالاخبار الواردة في ان كل رحم يرث نصيب من يتقرب به لا يعطي الا ان لكل واحد من الفريقين نصيب والدهم و لا يعطي كيفية القسمة بينهم بانفسهم و العمل بعموم اية يوصيكم الله في اولادكم كما ذهب اليه السيد ره و من تبعه فمع انه يوجب الرجوع الى قول السيد في الاصل و انه في نفسه لكون الاولاد حقيقة في ولد الصلب انما هو ظ اية و لا حجة فيه عندهم فلابد للاخباريين هنا من بيان دليل قطعي على جواز التوقف و الاحتياط و ارشادهم ايانا سبيل الاحتياط اذا كان الفريقان كلاهما ايتاما صغارا فقراء لا حيلة لهم في المعيشة الا اخذ ما لهم و بالجملة من سلك سبيل الفقه و اطلع على الاخبار و عاشر الناس و لاحظ و قايعهم المختلفة و مقتضياتهم المتناقضة و تتبع الادلة و مواردها و تامل فيها حق التامل و ميزها حق التمييز و عرف الفرق بين زمان المعصوم و غيره و زماننا يعلم ان ما ذكره الاخباريون محض كلام بلا محصل و لو فرضنا في مسئلة قيام الشهرة في احد طرفي المسئلة و خبر واحد في الطرف الاخر منه و وجد عامل او مع عامل نادر فعلى الاخباري ان يثبت ان ادلة حجية خبر الواحد يشمل مثل هذا المقام فلا محيص عن العمل بالشهرة فان قال لا اقول بنفي العمل و لا بوجوبه بل التوقف و الاحتياط فاقول كيف تصنع فيما لا يمكن ذلك فيه بل اقول لك هنا كلام اخر هو بمنزلة السر لجنات العاملين بالظنون في امثال ذلك و هو ان العاقل البصير لا بد ان يلاحظ مضار طرفي الفعل و الترك في كل ما يرد

ولا يقتصر على احد الطرفين ولذلك امثلة كثيرة منها الاجتناب عن مساورة عامة الناس لكون غالبهم غير محترزين عن النجاسات فان الاحتياط عن النجاسة حسن لكن الاجتناب عن كسر قلوب المؤمنين وتضييق الامر والمفاسد المترتبة على ذلك مما ليس هنا مقام تعداده ايضا حسن بل احسن وكذلك الاحتياط في الفتوى والعمل حسن لكن اقامة المعروف واغاثة الملهوف ودفع المفاسد وقطع الدعاوى بين الناس والاصلاح بينهم ايضا حسن بل احسن وهكذا فاذا ورد عليك مسئلة وتردد الامر بين ان تحكم فيها بما ادى اليه ظنك وان تحتاط فكما تحتاط في الفتوى والعمل بالظن من جهة ما دلك عليه من الايات والاخبار الدالة على حرمة العمل بالظن وبتذكرها تقبض عن الدخول فيه فتذكر ايضا ما ورد عليك من الايات والاخبار الدالة على اقامة المعروف والاصلاح بين الناس فانه لا حرج في الدين ولا عسر ولا ضيق وان التسبيب لتلف الاموال والنفوس وتعطيل احكام الشرع مذموم وعليك ان تحتاط من ان يكون ذلك من جهة الوسواس وتسويل الشيطان فان الشيطان ايضا قد يصير عالما صالحا متنسكا لاجل تغرير الصلحاء والعباد الاترى انه يوسوس في احكام النجاسات ونية العبادات الى ان يجعل الانسان متاذيا عن طاعة الله ولا يتحرج كمال الحرج في الاجتناب عن الحرمات المالية وحقوق الناس وغيرها فترى الوسواسيين مجتنبين عن الطاهر اليقيني بسبب احتمال النجس ولا يحتاطون ابدا من اكل الحرام التوسع ظهر ان اكثر الجزارين مما لا يعتمد على دينهم وتقواهم بل لا يدرون كثير منهم مسائل الذبح والتذكية فلعل اكل اللحم المشترى من الباعة كذلك المجتنبين عن اكل السكر لاجل انه ليس مشروبا اصل الكفر مع ان الغالب انهم ملاقوها بالرطوبة وكما ان عدم التنزه من النجاسة يوجب الهلاك فكذا اكل الحرام وهكذا الكلام في فتوى القضاء وربما يظهر لفقيه لزوم القضاء ويحتاط لاجل التحرز عن الدخول في احكام الدماء ويخشى مما ذكره الله في كتابه ان في القصاص حيوة وعن النظر الى حال اولياء الدم مع ما بهم من الوجع والالم وانه ربما يوجب قتل النفوس وغير ذلك بل اقول لك ان المراد بما يكون من احكام متاخما للعلم بل يصير الحقا لعلم العادي لا يجترئ على فتوى القصاص كان سئلته عن ذلك يجيب بانه يخاف الله من سوء الحساب وان تتبعت حاله يقينا بالمعاد وعقابه جهنم اكثر ما ظهر لي من حقيقة الامر فكيف يصير الورع زائدا على الاصل وبالجملة لابد من ملاحظة طرفي الافراط والتفريط لما لا من الميل الى الهوى ومتابعة النفس واطاعة الشيطان ومع هذا كله فلا تفتي مما هيئتك من التزام الاحتياط ويصير ذلك سببا للمسامحة في الدين والمساهلة في الفتوى فان ذلك ايضا من الموبقات المهلكة ومن اعظمها بل عليك بالاقتصاد وبذل الجهد والوسع ثم العمل على مقتضاه الثالث ان كلفة ما ظنه المجتهد حكم الله مظنة للضرر ودفع الضرر المظنون واجب ورد بمنع ان مخالفة الظن مظنة للضرر لان علمنا بوجوب نصب الدليل من الشارع على ما يوجب التكليف يؤمننا الضرر عند صدق المخبر مع انه منقوض برواية الفاسق بل برواية الكافر فان الظن يحصل عند خبره ولا يمكن ان يقال انه خرج بالاجماع لان الدليل العقلي لا يختلف بحسب مظانه ولا بد ان يكون مطردا وربما يمنع وجوب دفع الضرر المظنون بل هو اولى للاحتياط على تقدير التسليم فانما يسلم في العقليات الصرفة المتعلقة بامر المعاش دون المسائل الشرعية المتعلقة بالمعاد فان العقل يستقل بمعرفة حكم العقليات دون الشرعيات اقول المراد المستدل انه اذا علم بقاء التكليف ضرورة وانحصر طريق معرفة الحكم الشرعي في الظن فيجب متابعته ولا يجوز تركه بان يبقى الاصل براءة الذمة عن هذا التكليف اذ ما ظن حراما او واجبا فيظن ان الله يؤاخذه على مخالفته وظن المؤاخذة موجب لوجوب التحرز عقلا ولا وجه لمنع ذلك وما ذكره من السند فيه ان وجوب نصب الدلالة القطعية بالخصوص على الشارع ممنوع وهو اول الكلام الا ترى ان الامامية يقولون بوجوب اللطف على الله ونصب الامام لاجراء الاحكام والحدود ودفع المفاسد والاصلاح بين الناس واقامة المعروف ومع ذلك نختفي عن الامة وان كان بسبب ظلم الظالمين وكان المجتهد صار نائبا عنه بالعقل والنقل وكان اتباعه واجبا كاتباعه فكذلك ظن المجتهد يقوم لهم ودينهم وشرايعهم صار نائبا مناب يقينه بها وكما كان يجب ان يكون الامام عارفا بجميع الاحكام بحيث لو احتاج الامة اليه علمهم بها وان لم تكن محتاجة بالفعل اليها فكذا يجب للمجتهد الاستعداد لجميع الاحكام بقدر طاقته لرفع احتياج الامة عند احتياجهم وان لم يكن فعلية الاجتهاد واجبا لا يمكن له تحصيل الكل باليقين قام ظنه مقام يقينه ولما لم يمكن اثبات اليقين بخبر اخبار الاحاد وظواهر الكتاب في زماننا لما اشرنا سابقا فغاية الامر حصول الظن بحجيتها لنا والاعتماد على اصل البراءة قد عرفت حاله وكذا التوقف والاحتياط مع عدم دليل عليهما نعم ان فرض عدم حصول ظن للمجتهد في مسئلة اصلا فيرجع فيه الى اصل البراءة لان انه على هذا التقدير يرجع مآل هذا







الدليل الى الدليل الاول لان مرجع الدليل الاول الى لزوم تكليف ما لا يطاق في معرفة الاحكام لو لم يعمل بظن المجتهد ومرجع هذا الدليل الى ان ترك العمل بالظن يوجب الظن بالعقاب فتدبر مع انه منقوض برواية الفاسق فيه انه مسلم جواز العمل بخبر الفاسق اذا افاد الظن اولا الكلام اذا اشترط العدالة معركة للآراء والاستدلال بالاية غايته الظن ولم يحصل العلم بحجية هذا الظن كما تريه ان الشيخ صرح بجواز العمل بخبر المتحرز من الكذب وان كان فاسقا بجوارحه لا ريب ان ذلك من القرائن الداخلة لا القرائن الخارجة مع ان المشهور بينهم جواز العمل بالخبر الضعيف المنضد بعمل الاصحاب ولا ريب ان ذلك لا يفيد الا الظن وغاية ان يفيد حجية هذا الظن بما ورد من الاخذ بالمشهور بين الاصحاب وهو مع انه قد يعارض بغيره من المرجحات ظن حاصل من خبر الواحد بل من الترجيح الحاصل بين مختلفين وقد عرفت حال الحاصل انا ان لم نجوز العمل بخبر الفاسق فانما هو لاجل عدم حصول الظن به او لحصول الظن بعدمه لا لانه فاسق وان حصل الظن به وهكذا نقول اذا اورد النقض بالقياس ايضا بل نقول لان الواجب على المجتهد العمل بمقتضى ما يؤدي الى الظن بالحكم من الادلة التي بيدنا ولو لا الخبر الفاسق مثلا او القياس مثلا وذلك اما لانهما لا يفيدان الظن وذلك هو علة منع الشارع عنهما او لانهما مستثنيان من الادلة المفيدة للظن لان الظن الحاصل منهما مستثنى من مطلق الظن وهذا الكلام يجري في الوجه الاول ايضا لا تكليف ما لا يطاق فانما اقتضى العمل بالظن بعد انسداد باب العلم فلا معنى لاستثناء الظن الحاصل من القياس والجواب ان تكليف ما لا يطاق وانسداد باب العلم من جهة الادلة المقتضية للعلم او الظن المعلوم الحجية مع بقاء التكليف يوجب جواز العمل بما يفيد الظن في نفسه بمعنى ومع قطع النظر عما يفيد ظنا اقوى وبالجملة ما يدل على مراد الشارع ولو ظنا ولكن لا من حيث انه يفيد الظن ولا انه يوجب جواز العمل بالظن المطلق النفس الامري وهذا المعنى قابل للاستثناء في انه يجوز العمل بكل ما يفيد الظن بنفسه ويدل على مراد الشارع الا بالقياس بعد وضع القياس من البين فاذا تعارض باقي الادلة المفيدة للظن يعتبر الظن النفس الامري بملاحظة القوة والضعف بل لا يبقى ح ظن ضعيف بل الاقوى يصير ظنا والاضعف وهما ويمكن ان يقال ان في صورة القياس لم يثبت انسداد باب العلم بالنسبة الى مقتضاه فانا نعلم بالضرورة من المذهب حرمة العمل بما مؤدى القياس فيعلم ان حكم الله غيره وان لم نعلم اي شئ هو فنعينه يرجع الى ساير الادلة وان كان مؤداها عين مؤداه فليتامل فانه يمكن منع دعوى بداهة حرمة القياس حتى في موضع لا سبيل الى الحكم الا به فان قلت لو لم يحصل الظن بشئ حين انسداد باب العلم حتى بالقياس ايضا فالمناص في العمل والتخلص عن لزوم تكليف ما لا يطاق فان قلت باصل البراءة ح فلم لا تعمل بها اولا قلت المناص هو المناص حين تعارض الادلة لو لم يرجح شئ منها مع وجود الادلة المعلومة الحجية فيتوقف في الفتوى او يبني على اصل البراءة وكذا في الظنون الغير المعلوم الحجية اذا تعارضت او فقدت فيتوقف او يعمل على اصل البراءة وعدم جواز العمل باصل البراءة اولا لان الثابت من الادلة انما جواز العمل عليه موقوف على الياس من الادلة بعد الفحص كما يعتبر العمل عليه بعد الياس من الادلة في الادلة الاختيارية فكذا الحال في الادلة الاضطرارية فان قلت ما ذكرت من منع بقاء الحرمة عند انحصار العمل في مثل القياس مثلا او غيره من الظنون التي لم يثبت حرمته بالخصوص ايضا يدفعه منع بقاء التكليف قلت ما دل على حرمة العمل بالقياس او غيره من الظنون ايضا ليس باقوى مما دل على التكليف واشمل لافراده وقاتا ما دل على بقاء التكليف الى اخر الابد فغاية الامر عدم الدليل على الحرمة ثم اعلم ان المقالة في هذا المجال لبطول جلية الحال ولا غنى لك عن ذلك فان هذا الدليل على الظنون وما اثبات العلم في حجية بعضها بالخصوص مثل الاجماع من غيرها فانه لا ريب ولا شك ان الله تعالى بعث رسولا وانزل كتابا وسن شرايع واحكاما واراد من عباده العمل عليها وطريق ابلاغ الاحكام الى علمائهم وفي مجرى عادته تعالى انما هو بالنطق في الكلام فالباء ونطقه يقوم مع عباده ليس الا بلسان رسوله اما بتلاوة كتابه عليهم او بحكمه بنفسه بما اراد بالشريعة فاهل العلم بمراد الله تعالى المخاطبين الشافهين من الكتاب والسنة يرتبه فالكلام فيه في انه حجة على العباد ويجب اتباعهم لحصول العلم من الخطاب وبضميمة المقام ما لا يتاتى لكانه ريب وشك وكذا ما يحصل الظن به لهم من العمل على مقتضى الحقائق والمجازات لاجل الالفاظ على حقايقها عند عدم القرينة على خلافها والبناء على القرائن في الحمل على المعاني المجازية لان ذلك طريقة العرف والعادة من لدن خلق آدم الى يومنا هذا وانهم كانوا يعتنون المحاورات على ذلك ويعلم ذلك بملاحظة احوال العرف والعادة علما وجدانيا فالشارع اكتفى في المحاورات مع اصحابه بما حصل لهم الظن به في التكاليف ولا شرفي لك مع ان المحقق عند اصحابنا هو ان حكم الله تعالى واحد في نفس الامر ان عمدة العادة في الدين والايمان بالله هو اصل التوحيد وخلع الانداد والاضداد والتسليم والانقياد

وتلين النفس لتحمل المشاق الواردة من قبله تعوقا لاحكام الفرعية وان كانت من الامور الحقيقية المتاصلة الناشئة من المصالح النفس الامرية لكن العلة في
تاسيسها هو الابتلاء والامتحان وتفويتها الابعاد بسبب الامتثال بها والتقرب بها من جهة الطاعة فاذا فهم المكلف من خطاب الشارع فيهما عليا بنفس الحكم وامتثل
به فهو جامع للسعادتين اعني الفوز بالمصلحة الخاصة الكامنة فيه والفوز بالمصلحة العامة التي هي نفس الانقياد والاطاعة فاذا فهم فيهما ظنيا على محاورة
لسان قوم انزل الله الكتاب فيهم وبعث الرسول عليه فيهم فان فقد المصلحة الخاصة لكنه ادرك المصلحة العامة بل عوض المصلحة الخاصة ايضا لئلا يخلو على
عن الاجر فاق الفعل لحصول الانقياد فيه منه ايضا وبعد ملاحظة هذا السر يندفع ما يتوهم انه كيف يجمع هذا مع القول بكون الاحكام ثابتة
في نفس الامر لكل شيء على نهج مستقر ثابت وان التصويب باطل والحاصل ان المقصود بالذات من الخطاب وان كان حصول نفس الحكم النفس الامري لكن بعد ما
جعل الشارع مناط تفهيم الخلق بالالفاظ التي جرت عادة الله بانها لا يفيد اليقين في الغالب فرضي بهذا الظن ويكتفي بذلك عما اراده في نفس الامر
لانه غير فاقد المصلحة ايضا كما عرفت فهذا الظن مما عرف حجيته وهذا هو الذي اتفق العلماء على حجيته من دون خلاف بينهم قائلين ان الظن في موضوعات
الاحكام من مباحث الالفاظ وغيرها حجة اجماعا ثم ان هذا الكلام اذا نقل لغير المشافهين المشاركين لهم في التكليف بمقتضاه فان كان نقله بمعناه
[illegible]





[illegible]

فيظهر خلاف الاصل من اللفظ ليس كلما اذ سرور السلب الجزئي واما من ايات الذي فيعلم انه يرد عليه بعض ما ذكر فيه انها ظاهرة في اصول الدين بالنظر الى سياقها
ان قلنا بان السبب لا يخصص اللفظ وسلمنا العموم في جميع الآيات لكن ما ذكرنا من الادلة يخصصها لان الخاص مقدم على العام واما الثاني فهو ما
ذكره السيد المرتضى ره في جواب المسائل التبانيات من ان اصحابنا لا يعملون بخبر الواحد وان ادعاء خلاف ذلك عليهم دفع للضرورة قال لانا نعلم علما ضروريا
لا يدخل في مثله ريب ولا شك ان علماء الشيعة الامامية يذهبون الى ان اخبار الآحاد لا يجوز العمل بها في الشريعة ولا التعويل عليها وانها ليست بحجة
ولا دلالة وقد ملأوا الطوامير وسطروا الاساطير في الاحتجاج على ذلك والنقض على مخالفيهم فيه ومنهم من يزيد على هذه الجملة ويذهب الى
انه مستحيل من طريق العقول ان يتعبد الله بالعمل بالاخبار الآحاد ويجري ظهور مذهبهم في اخبار الآحاد مجرى ظهوره في ابطال القياس في الشريعة
وحظره وقال في المسألة التي اوردها في البحث عن العمل بخبر الواحد انه يبين في جواب المسائل التبانيات ان العلم الضروري حاصل لكل مخالف للامامية او
موافق بانهم لا يعملون في الشريعة بخبر لا يوجب العلم وان ذلك قد صار شعارا لهم يعرفون به كما ان نفي القياس في الشريعة من شعارهم الذي يعلمه منهم
كل مخالطهم وتكلم في الذريعة على التعلق بعمل الصحابة والتابعين بان الامامية تدفع ذلك وتقول انما عمل بالاخبار الآحاد من الصحابة المتآمرون الذي
يحتشم التصريح بخلافهم والخروج من جملتهم فامساك النكير عليهم لا يدل على الرضا بما فعلوا لان الشرط في دلالة الامساك على الرضا ان لا يكون له وجه سوى
الرضا من تقية وخوف وما اشبه ذلك هكذا نقله عنه في المعالم والجواب منع ما ادعاه ولا يحصل لنا العلم بالاجماع الحقيقي على ذلك لو لم يحصل على
عدمه والا لكان علينا نقل الاجماع ورجع الى العمل بخبر الواحد مع انه لو سلم الاجماع فانما يسلم فيما لو لم ينقطع باب العلم والمفروض في زماننا
انقطاعه كما هو في القدر المسلم منه في زمان اصحاب الائمة لكونهم قادرين على تحصيل العلم بل لبعضهم لعدم تمكن كثير منهم من العلم ايضا وجه امتناع
اصحاب الائمة من العمل باخبار الآحاد لعله كان لاجل تمكنهم بالعلم بل الظن ان السيد ره ايضا كان متمكنا لقرب عهده بعصر الشرع ووجود القرائن
الآن ولذلك قال ان معظم الفقه يعلم بالضرورة من مذاهب ائمتنا وبالاخبار المتواترة وما لم يتحقق فيه ذلك فيعول فيه على اجماع الامامية وفي نسخة
المحقق فانا نرجع الى التخيير بين الاقوال لا انه يعمل بخبر الواحد لانه لا يحصل لنا سبيل الى العلم بتفاصيل الفقه بشيء مما ذكر فكيف يكون حالنا متحدة مع حال السيد
واصحاب الائمة مع ان السيد ايضا يكتفي بالظن حيثما لا سبيل فيه الى العلم هذا اذا اردنا اثبات حجية الخبر في امثال زماننا وكان غرضنا ابطال القول
بحرمة العمل به في امثال هذا الزمان واما لو اردنا اثبات جواز العمل به مطلقا مع تمكن العلم فيحتاج الى تتميم الادلة المخصوصة باثبات حجية خبر الواحد
مطلقا والظاهر من الاجماع الذي ادعاه الشيخ والعلامة هو ذلك وبقي الكلام في تحقيق هذا الاجماع المدعى على طرفي النقيض من السيد والشيخ وتوجيه
ذلك المخالفة فاعلم ان انكار العمل بخبر الواحد في الجملة مما لا ريب فيه انه كان مذهبا للامامية وعلى ذلك يتنزل دعوى السيد ان غفل عن تعميم
الدعوى ذكر في المعالم في وجه المخالفة في الدعويين ان السيد ره كان اعتماده في هذا الدعوى على ما عهده من كلام اوايل المتكلمين والعمل بخبر
الواحد بعيد عن طريقتهم حتى قال بعضهم باستحالته عقلا وتعويل الشيخ والعلامة كان على ما ظهر لهما من حال علمائنا المعتنين بالفقه والحديث حيث
اوردوا الاخبار في كتبهم واستراحوا اليها في المسائل الفقهية واقول الذي هو صريح كلام الشيخ في العدة موافقته للسيد في انكار الامامية العمل
بخبر الواحد لكن ذكر انه هو ما رواه المخالفون في كتبهم واما الذي رواه اصحابنا الامامية في كتبهم وتداولوه بينهم فاتفقوا على العمل بها وضابط الفاصل
بعد ما ذكر في وجه الدعويين ما ذكرنا اولا كتب في الحاشية ان ذلك كان قبل الوقوف على كتاب العدة ثم نقل في الحاشية في وجههما ما نقلنا عن الشيخ واستبعد
عن الصواب لان اعتراف بانكار عمل الامامية باخبار الآحاد لا يعقل صرفه الى روايات مخالفيهم لاشتراط العدالة عندهم وانتفائها في خبرهم كما في غير
الاصول منها فلا وجه للمبالغة في نفي العمل بخبر يردونه ويمكن دفع الاستبعاد بان الامامية لما كانوا مخالطين مع المخالفين وكان المخالفون من
مذهبهم جواز وضع الاحاديث كما لا يخفى على من اطلع على طريقتهم ومنها ما اشتهر ان سمرة بن جندب لعنه الله وضع رواية عن رسول الله صلى الله عليه وآله بامر معاوية في
اربعمائة الف درهم بان آية اشتملت على منقصة عظيمة نزلت في شأن علي عليه السلام وآية اخرى مشتملة على مدح عظيم نزلت في شأن قاتله وكذا غيره من
الكذابين كانوا متمسكين من التصريح بتكذيبهم ومنع قبول اخبارهم من حيث انها اخبارهم فاحتالوا في ذلك بما صار اعتمدوا في احتجاجاتهم









على ان خبر الواحد لا يفيد العلم فلا يثبت به شيء وتخلصوا بذلك عن نهتهم واشتهر بينهم هذا الطعن هذا الاشتهار حتى ظن السيد ره ونظائره ان ذلك كان مذهبا لهم في
خبر الواحد حتى كان من طرق الاصحاب في جميع المسائل والحق ان الغفلة انما وقع من السيد في التعميم فان العمل باخبار الآحاد من طرق الاصحاب كان جائزا
عند الامامية وعليها شواهد كثيرة لا يخفى على المتتبع المتأمل ثم ان صاحب المعالم ره تصدى لرفع التنافي بين الدعويين وبيان التوافق بين المدعيين
وقال الانصاف انه لم يتضح من حال الشيخ وموافقيه مخالفة السيد اذ كانت اخبار الاصحاب يومئذ قريبة العهد بزمان لقاء المعصومين واستفادة الاحكام منهم وكانت
القرائن المعاضدة لها متيسرة كما اشار اليه السيد ره ولم يعلم انهم اعتمدوا على الخبر المجرد ليظهر مخالفتهم لرأيه فيه ثم استشهد على ذلك بكلام المحقق وانت اذا تأملت
العدة تعرف ان هذا الكلام بمراحل عن الصواب وكذلك الاستشهاد في كلام المحقق لوروده غفلة منه اذ لم يكن عنده كتاب العدة حين تأليف المعالم والحاصل ان في
العدة مواضع متعددة من كلامه ره ينادي باعلى صوتها ان كلامه في الاخبار المجردة عن القرائن الدالة على صحة الخبر وصحة المضمون لا حاجة الى نقلها ثم خص
الشيخ القول بجواز العمل باخبار الامامية التي دونوها في الكتب المتداولة الدائرة عند الاصحاب ورواها الامامية او غيرها ايضا اذا كان سليما عن المعارض
وهذا هو الذي نقله المحقق ره عنه ايضا وانت خبير بان بمجرد ذلك لا يرجع كون تلك الاخبار مقترنة بالقرائن المفيدة للقطع بالصحة سيما مع تصريحه في
مواضع كثيرة بما يدل على انها غير موجبة للعلم فلا وجه لدعوى ان كون تلك الاخبار مقترنة بالقرائن المفيدة للقطع لاصحاب الائمة لا يفيد كونها كذلك عند الشيخ ايضا
ولا التدقيق كلام الشيخ بانها كانت كذلك عنده هذا ولكن الحق والتحقيق ان الاعتماد في الاستدلال بحجية خبر الواحد في امثال زماننا على الاجماع ايضا مشكل لان ما نقل الشيخ
وان كان يفيد بعمومه حجية كتب المتداولة لكن لفظه عام ولا اعتماد على عموم لفظ الاجماع المنقول لاثبات خبر الواحد ودعوى العمل بجواز العمل بجميعها لا انتفاء على
معلوم فلا يمكننا اليوم دعوى الاجماع على حجية جميع ما في الكتب المتداولة مع ان الاجماع على العمل بالنحو الذي حصل في الجميع والترجيح في تقديم بعضها
على بعض مع عدم حصول العلم بنفس الكيفية وخصوصيتها في الاختلاف ووجوه الجمع والترجيح بالنسبة الى الاخبار وغيرها مما لا يسمن ولا يغني فظهر من جميع ذلك ان
ذلك ايضا بعد التسليم حجة اجمالية لا يحصل العلم بتفصيلها فالمرجع في حجية خبر الواحد حقيقة انما هو الدليل الخاص كما اشرنا سابقا ثم ان بعض الناس
تمسك بالاخبار الواردة في امرهم عليهم السلام بحفظ الكتب والعمل بها فلو سلم التواتر فيها فانما ايضا لا يفيد الا الاجمال كما بينا والله العالم قانون ذكر العلماء
للعمل بخبر الواحد شرايط يرجع الى الراوي وهي البلوغ والعقل والاسلام والايمان والعدالة والضبط والتحقيق ان هذه الشرايط انما هي اذا ثبت جواز
العمل بخبر الواحد من الادلة الخاصة به ودل على القول بجواز العمل به من حيث هو واما اذا كان بناء العمل عليه من جهة انه مفيد للظن كما هو مقتضى الدليل الخامس
فلا معنى لهذه الشرايط بل المدار حينئذ على حصول الظن نعم فاشتراط هذه الشرايط لا بد ان يكون للتنبيه على ان الخالي عن المذكورات لا يفيد الظن او
لبيان مراتب الظن او لاثبات تحريم العمل بالخالي عن الشرايط كالقياس وقد عرفت انه ليس كذلك اذ قد يحصل الظن بخبر الفاسق والمخالف بما لا يحصل من غيره مع قطع النظر
عن القرائن الخارجية ايضا وسنعرف الكلام في عدم حرمة العمل بالخالي عنها في الاكثر مع ما عرفت من الاشكال في حجية الاستثناء فيما ذكرنا في استثناء
القياس اما تفصيل القول في الشرايط فاما البلوغ والعقل فنقلوا الاجماع على عدم قبول خبر المجنون المطبق والصبي الغير المميز واما المجنون الادواري
فلا مانع من قبول روايته حال الافاقة اذا انتفى عنه اثر الجنون واما الصبي المميز فالمعروف من مذهب الاصحاب وجمهور العامة المنع ودليل الاصل عدم
شمول ادلة حجية خبر الواحد له وربما يستدل بالاولوية بالنسبة الى الفاسق فان للفاسق خشية من الله وربما يمنعه عن الكذب بخلاف الصبي وفيه تأمل
وذهب بعضهم الى القبول قياسا على جواز الاقتداء به ورد ببطلان القياس اولا ومنع الاقتداء ثانيا وبوجود الفارق ثالثا فانهم يجوزون
الاقتداء بالفاسق ولا يقبلون خبره هذا لو رواه قبل البلوغ واما بعده اذا سمعه قبله فلا اشكال في القبول اذا جمع ساير الشرايط ولذا
قبل الصحابة رواية ابن عباس وغيره من تحمل الرواية قبل البلوغ وما ذكره بعض الاصحاب من ان وجه رد الصدوق ره ما يرويه محمد بن عيسى عن يونس هو
هذا الوجه واما الاسلام فنقل بعضهم دعوى الاجماع على ذلك مستندا الى قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ الاية والاجماع فيشكل بعدم سقوطه في
انسداد باب العلم بعينه وهو في تضعيف الظن الحاصل بغيره والحاصل انه يمكن الاعتماد على الاجماع وان كان منقولا لو ثبت حجية خبر الواحد بالخصوص
ولو في صورة امكان تحصيل العلم واما في غيره فلا الا اذا اوجب الظن واما الاستناد الى الاية فان كان مستند الاجماع هو ايضا هذه الاية فلا

امتنا على الاجماع اصلا وان كان المستند نفس الاية ففيه منع الدلالة لتشيع اطلاق الفاسق على الكافر والمؤمن الغير العاصي بجوارحه حقيقة والاستدلال
بطريق الاولوية يرجح ثم فانه قد يكون الاعتماد على الكافر الثقة اكثر من الفاسق الغير المتحرز عن الكذب نعم يمكن ان يقال بعدم تبادر الكافر من الفاسق فلا
تم تبادر عدمه فغايته الامر الشك فيحتمل ان يكون الكافر فاسقا ولما كان الحكم معلقا على الفاسق وهو اسم لما هو في نفس الامر كما سنبينه فيشترط
في قبول الخبر بعدمه ولا نعلم الا بالعلم بعدم كونه فاسقا والجهالة كما قد يكون في كون الشيء من الافراد المعلوم الفردية لمفهوم فقد يكون في كون الشيء من افراد
ذلك المفهوم مطلقا وهاهنا [illegible] ويمكن ان يقال مع تسليم صدق الفاسق على الكافر ايضا لا يدل الاية على عدم قبول روايته اذا كان ثقة لا
معرفة فقد نوع تثبت في خبره ولو كان ابدا لكما سنبينه في خبر المخالفين وكيف كان فلا ثمرة يعتد بها في خصوص العمل بروايتهما وان كان يثمر في غير
الرواية المصطلح مما يحتاج اليه في الموضوعات واما الايمان والمراد به كونه اماميا اثنا عشريا فالمشهور من الاصحاب اشتراطه لعموم قوله ان جاءكم فاسق
الكلام فيه مثل ما تقدم بل اظهر ومقتضى هذا الشرط عدم جواز العمل بخبر المخالفين ولا سائر فرق الشيعة وقال الشيخ في العدة بجواز العمل بخبر
المخالفين اذا رووا عن ائمتنا اذا لم يكن في روايات الاصحاب ما يخالفه ولا يعرف لهم قول فيه لما روي عن الصادق انه قال اذا نزلت بكم حادثة لا
تجدون حكمها فيما روي عنا فانظروا الى ما رووه عن علي فاعملوا به ولاجل ما قلنا عملت الطائفة بما رواه حفص بن غياث وغياث بن كلوب ونوح بن
دراج والسكوني وغيرهم من العامة عن ائمتنا فيما لم ينكروه ولم يكن عندهم خلافه ورد بمنع صحة الرواية التي استدل بها الشيخ وبمنع اجماع الطائفة
على العمل بخبر هؤلاء لو اريد من عمل الطائفة اجماعهم سيما اذا انفرد بعض العامة برواية لاحتمال ان يراد [illegible] اجماعهم على روايته وما ذكرنا
سابقا من حصول التثبت الاجمالي يجري هاهنا فيمن ثبت الاصحاب بهم كالسكوني فان المحقق في المعتبر [illegible] في مسائل النفاس [illegible] واما على البناء
على الدليل الخامس فالامر واضح مما بينا واما سائر فرق الشيعة مثل الفطحية والواقفية والناووسية وغيرهم فقال الشيخ في العدة ان كان ما رووه ليس
هناك ما يخالفه ولا يعرف من الطائفة العمل بخلافه وجب ان يعمل به اذا كان متحرجا في روايته موثوقا في امانته وان كان مخطئا في اصل الاعتقاد
لاجل ما قلناه عملت الطائفة باخبار الفطحية مثل عبد الله بن بكير وغيره واخبار الواقفية مثل سماعة بن مهران وعلي بن ابي حمزة وعثمان بن عيسى ومن بعد هؤلاء بما
رواه بنو فضال وبنو سماعة والطاطريون وغيرهم فيما لم يكن عندهم فيه خلافه ورده المحقق بانا لا نعلم الى الان ان الطائفة عملت باخبار هؤلاء ولعله
اراد منع اجماعهم على العمل [illegible] البعض [illegible] كلام العلامة في الخلاصة اكثر من قبول رواياته [illegible]
مع اشتراط الايمان في التهذيب ونقل صاحب المعالم [illegible] في فوائد الخلاصة انه حكى عن فخر المحققين انه سأل والده عن ابان بن عثمان فقال الاقرب عندي
عدم قبول روايته لقوله تعالى ان جاءكم فاسق ولا فسق اعظم من عدم الايمان واشار بذلك الى ما رواه الكشي من ان ابانا من الناووسية [illegible] الاظهر قبول اخبار
الموثقين منهم اذ لو قلنا بصدق العدالة مع فساد العقيدة وعدم اطلاق الفاسق عليهم فيدل على حجيته مفهوم الاية كما بيناه وان لم نقل بذلك وقلنا بكونهم
فساقا لاجل فساد عقيدتهم فيدل على الحجية منطوق الاية لان التوثيق نوع من التثبت [illegible] فان التثبت اما يحصل بتفحص حال الراوي
واحد من الاخبار او بتفحص حال الرجل في خبره فاذا حصل التثبت في حال الرجل [illegible] لا يكن في خبره [illegible]
ذلك مع ظهوره فالعلة المنصوصة يكفي في ذلك واما على البناء على الدليل الخامس فالامر واضح واما العدالة فهي في الاصل الاستواء والاستقامة والكيفية
الحاصلة من تعديل القوى النفسانية وكسر سورة كل منها [illegible] بحيث يحصل [illegible] القوة العاقلة اذا اعتدلت
بين طرفي افراطها وهو الجربزة وتفريطها وهو البلادة يسمى حكمة والقوة الشهوية اذا اعتدلت بين الشره والجمود يسمى عفة والقوة الغضبية اذا اعتدلت
بين التهور والجبن يسمى شجاعة [illegible] واما في عرف الفقهاء والاصوليين فالمشهور بين المتأخرين انها ملكة في النفس تمنعها من فعل الكبائر والاصرار على
الصغائر ومنافيات المروة [illegible]
والاكل في الاسواق في بعض الاوقات [illegible] والكاشف عن تلك الكيفية هو المباشرة المطلعة على تلك الملكة يقينا او ظنا او شهادة عدلين
المختار الاكتفاء بحسن الظاهر وظهور الصلاح وكون الشخص ساترا للعيوب مجتنبا عن الكبائر [illegible] صحيحة عبد الله بن ابي يعفور [illegible]



في كتابه لا يحضره الفقيه وغيره واما الاكتفاء بظاهر الاسلام مع عدم ظهور الفسق كما هو مذهب جماعة من القدماء فهو ضعيف وتفصيل الكلام والخلاف في
معنى العدالة والكاشف عنها وادلتها ونقضها وابرامها قد ادرجناه في كتبنا الفقهية فالمتسالم اشتراط العدالة في قبول الرواية واكتفى الشيخ بكون الراوي
متحرزا عن الكذب في الرواية وان كان فاسقا بجوارحه وهذه عبارته في العدة فاما من كان مخطئا في بعض الافعال او فاسقا بافعال الجوارح وكان ثقة في روايته
متحرزا فيها فان ذلك لا يوجب رد خبره ويجوز العمل به لان العدالة المطلوبة في الرواية حاصلة فيه وانما الفسق بافعال الجوارح يمنع من قبول شهادته وليس بمانع
من قبول خبره ولاجل ذلك قبلت الطائفة اخبار جماعة هذه صفتهم [illegible] الاصحاب الميل الى العمل بخبر مجهول الحال كما هو مذهب بعض العامة
الا ان هذا القول ليس من جهة اختيارهم [illegible] الاكتفاء في الكاشف عن العدالة بظاهر الاسلام وعدم ظهور الفسق كما هو مذهب العامة بل لان اية التثبت وغيرها
تدل على جواز العمل بخبر المجهول وان لم نقل بكونه عادلا بسبب عدم ظهور الفسق [illegible] ان جاءكم فاسق الاية وجعل الكلام ان الفاسق هو من ثبت له الفسق
لا من علم انه فاسق فاذا وجب التثبت عند خبر من له هذه الصفة في الواقع فيتوقف القبول على العلم بانتفائها وهو يقتضي اشتراط العدالة اذ لا واسطة
الفاسق والعادل في نفس الامر فيما يبحث عنه من رواة الاخبار لان فرض كون الراوي في اول سن البلوغ مثلا بحيث لم يحصل له الملكة قبل البلوغ ولم
عنه ذنب بعد التكليف بقدر يحصل له الملكة ولم يصدر عنه فسق ايضا فرض نادر لا التفات اليه اما في غيره فهو اما فاسق في نفس الامر او عادل والواسطة
يحصل بين من علم عدالته ومن علم فسقه وهو من يشك في كونه عادلا او فاسقا وذلك الواسطة انما هو في الذهن لا في نفس الامر وبالجملة تقدم العلم
بالوصف لا مدخلية له في ثبوت الوصف الواجبات المشروطة بوجود شيء انما يتوقف وجوبها على وجود الشرط لا على العلم بوجوده فاذا انتسب الى
العلم مطلق المشروط مثل ان من شك في كونه مالكا [illegible] بقدر استطاعة الحج لعدم علمه بمقدار المال لا يمكنه ان يقول اني لا اعلم اني مستطيع ولا يجب علي
شيء بل يجب عليه محاسبة ماله ليعلم انه واجد للاستطاعة او فاقدها ثم لو شك بعد المحاسبة في ان هذا المال هل يكفيه في الاستطاعة ام لا فالاصل عدم الوجوب
ح فمقتضى تعليق الحكم على الوصف بوجوده في نفس الامر لزوم الفحص [illegible] العمل على مقتضاه فاذا قيل اعط كل بالغ رشيد من هذه الجماعة درهما يقتضي ارادة
السؤال عن جميع الوصفين لا الاكتفاء بمن علم اجتماعهما فيه ويؤيده التعليل المذكور في الاية فان الوقوع في الندم يحصل بقبول خبر من كان فاسقا في نفس
الامر وان لم يحصل العلم به [illegible] ان ظهر كذبه فيما بعد فلا ندم عليه لانه لا ندم فيه على عدم [illegible] على مقتضى الدليل ومقتضى
العرف والعادة الا ان يخالف مجهول الحال ومن حكاية التعليل يظهر ان في صورة فرض ثبوت الواسطة ايضا لا يجوز العمل لعدم الاطمينان بخبره مثلا فيوقع
في الندم ايضا مع ان العلم بتحققه متعذر لعدم امكان العلم بانتفاء المعاصي الباطنية عادة وقد تصدى بعضهم لبيان ان المراد الفاسق الظاهر الفسق
لكونه خبرا فقال انا علق الحكم على [illegible] المراد ما هو مدلول اللفظ الشيء بحسب الواقع فاذا قيل زيد صالح او فاسق او شاعر او كاتب فالمراد اتصافه
بالصفة المذكورة بحسب نفس الامر لا بحسب معتقد المخاطب [illegible] من الكلام الذي قرينة على ارادة افادة معنى الخبر التعارف افادة معنى الخبر والخبر الا
ح فافادة لازم معنى الخبر ايضا [illegible] المراد هو مدلول الكلام بحسب معتقد المخاطب [illegible] بكذب المتكلم بمحض عدم اعتقاده بما اخبر به وايضا ليس
اثبات المتكلم تحقق صلاح زيد مثلا في نفس الامر اثباتا لما اخبر به وايضا لا يصح طلب الدليل عما اخبر به لا ترى انه لا يمكن ان يقول اقم الدليل على ان معتقد صلاح
زيد وبطلان اللوازم اظهر من ان يحتاج الى البيان نظرا الى ان المتبادر من الفاسق هو الفاسق بحسب نفس الامر انتهى وفيه ما لا يخفى من الاشتباه بين النسبة الخبرية
المصرحة والملازمة للنسبة التقييدية الحاصلة في كل واحد من المحكوم عليه والمحكوم به بالنسبة الى ذاتهما والوصف العنواني الثابت لهما فان معنى قولنا زيد صالح
انما هو زيد في الواقع صالح في الواقع وكلمة في الواقع في الموضعين قيد لطرفي النسبة والمراد بالواقع ما يقابل اشتراط علم المخاطب لا ما يقابل الامكان والواقع
في الواقع لا بحسب اعتقاد المتكلم واما النسبة الخبرية المستفادة من الجملة فلا يلزم ان يكون مقيدة بالواقع نعم ظاهر المتكلم دعوى مطابقتها للواقع وانه معتقد لذلك
ووضع الجملة الخبرية لافادة هذه النسبة ولا يجري فيه توهم ارادة ثبوت النسبة على معتقد المخاطب حتى يلزم انحصار فائدة الجملة في افادة لازم معنى الخبر
وغيره من اللوازم المذكورة فالملازمة المدعاة في كلامه ممنوعة وان كان بطلان اللوازم ظاهرا وحجة القول بالعمل بخبر مجهول الحال ان الاثم على وجوب
التثبت على فسق المخبر وليس المراد الفسق الواقعي وان لم يعلم به والا لزم التكليف بما لا يطاق فتعين ان يكون المراد الفسق المعلوم فانتفاء الامر بالتثبت ليس

بأن الملزوم ... الفسق ... فهو اولى بالقبول ... ان المراد بالفسق هو الفاسق النفس الامري ... [illegible]

تحصيل العلم او الظن فلا يلزم تكليف بما لا يطاق ... [illegible]

[illegible]







[illegible]

القوم مثلا لا يختص بمعين فهو رواية ومن اختصاصه بهذا العام دون ما قبله وبعده بل بهذا الشهر فهو كالشهادة ومن ثم اختلف في التعدد والثاني المنجم
عند الحاكم من حيث تعبيرها بالدرجة من اخباره عن كلام معين والاقوى التعدد في الموضعين الثالث المقوم من حيث انه منصوب للتقويم لا نهاية [illegible]
فهو رواية ومن انه الزام بمعين الرابع القاسم من حيث نصب لكل قسمة ومن حيث التعيين في كل قضية الخامس المخبر عن عدد الركعات او الاشواط
انه لا يخبر عن الزام حكم المخلوق بل الخالق سبحانه ثم فهو كالرواية ومن انه الزام لمعين لا يتعداه السادس المخبر بالطهارة او النجاسة ترد فيه الشهادة
يمكن الفرق بين قوله طهرته وبحسه لاستناده الى الاصل هناك وخلافه في الاخبار بالنجاسة اما لو كان ملكه فلا شك في القبول السابع المخبر عن دخول
الوقت الثامن المخبر عن القبلة التاسع الخارص والاقرب في هذه الخمسة الاكتفاء بالواحد الا في الاخبار بالنجاسة الا ان يكون يده ثابتة عليه
باذن المالك اما المفتي فلا خلاف في انه لا يعتبر فيه التعدد وكذا الحاكم لانه ناقل عن الله سبحانه الى الخلق فهو كالراوي ولانه وارث النبي والامام
الذي هو واحد واما قبول الواحد في الهدية وفي الاذن في دخول دار الغير فليس من باب الشهادة ولا الرواية اذ هو خاص بل هو شهادة لكن اكتفي
فيها بالواحد عملا بالقرائن المفيدة للقطع ولهذا قبل وان كان صبيا ومن اخبار المرأة في اهداء العروس الى زوجها ولو قيل بان هذه الامور قسم ثالث
خارج عن الشهادة والرواية وان كان يشبه الرواية كان قريبا وليس اخبارا ولهذا لا يسمى الاتي بالخبر عن فعله شاهدا ولا راويا مع قبول قوله وحده [illegible]
منه كالمدعية للاقباء وقول الوكيل بعته وانا وكيل وهذا ملكي انتهى ما اردنا ذكره وقوله لا يخفى على المتامل [illegible] في البنا واشباه ماهو
من الرواية والشهادة ووجه التفرقة بينهما وحكمهما فان من يقول بان الواحد يكفي في الرواية دون الشهادة ان اراد بالرواية الخبر المصطلح الذي هو احد
ادلة الفقه بناء على حجية خبر الواحد لا مطلق الخبر المقابل للانشاء فهو لا يتم لكنه لا يحتاج الى التفريعات التي ذكروها من حكاية رؤية الهلال والمترجم وغيرها
ما ذكروه ولا يحصل الغرض [illegible] وان قيل ان المراد مقابلة الشهادة بسائر انواع الخبر والغرض من الرواية سائر افراد
الخبر فيشمل الخبر المصطلح وغيره ايضا فيتوجه الاعتراض لاشتراط كون المخبر عنه في الخبر عاما وفي الشهادة خاصا اذ قد يكون المخبر عنه في الخبر خاصا مع
كونه غير شهادة كالاخبار بمجيء ولده من السفر مثلا مع ان اكثر الروايات اخبار عن الخاص لانها اخبار عن سماع خاص او رؤية خاص فان قول الراوي قال
النبي او الامام كذا اخبار عن جزئي حقيقي وان اعتبر تعلق الحكم في الشهادة فلا وجه لتخصيص الفرق بالتخصيص والتعميم كما يظهر [illegible]
الحق بالخالق في الشهادة كما يظهر من اوسط كلامه اذ قد يكون الشهادة في حق الله تعالى كالشهادة على شرب الخمر لاجراء الحد [illegible] المذكور اجرا
[illegible] ايضا ينافي ارادة المعنى الاعم ايضا والظاهر ان مرادهم من الرواية هنا مطلق الخبر غير الشهادة لا الخبر المصطلح فالتعريف الجامع ان يقال كل خبر
يسمع فيه الواحد لا الشهادة وهو اخبار جازم عن حق لازم للغير عن غير الحاكم ووجه ان اقوال المسلمين وافعالهم محمولة على الصدق والصحة [illegible]
[illegible] وذلك يقتضي الاكتفاء بالواحد في الجميع وذلك فيما لا يتعدى حكمه الى غير المخبر واضح واما اذا اوجب تكليفا للغير فيعارضه اصالة البراءة عن التكليف فلا
[illegible] التكليف من ظن بالصدق انه من اصل كون قول المسلم لا يرفع الظن الحاصل باصل البراءة وهو اما بعد التراقي او في علاوة الاسلام او بالتثبت المحصل للظن
بالصدق فهذا خبر يثبت التكليف فان كان مع ذلك معارضا بفعل مسلم اخر او قوله وكان فيه واقعة خاصة فقد يقتضي غير التعدد كما في الشهادة فلا يبعد مع
ملاحظة ادلة حجية خبر الواحد هل يفيد حجية الخبر المصطلح او مطلق خبر الواحد وقد عرفت ان اية النبأ ظاهرة في الفرق [illegible] الخبر المصطلح
اما غيرها فلا واما اية النبأ فهو وان كان اعم من ذلك لكنه ينافي ما ذكروه من اشتراط عموم المخبر عنه في الخبر فانه اعم من ذلك بل الحكاية ولعل التي هو شان
نزول الاية واقعة خاصة وهي بالشهادة اشبه وكيف كان فالشهادة اخطر ولذلك استدل الفقهاء في رد شهادة الفاسق والمخالف بهذه الاية [illegible]
فيها على قبول الواحد اذ مقتضاها [illegible] تحصيل الصدق بل يجوز العمل حتى في الجملة وان كان من جهة كون احد شطري البينة
ذلك لا يفيد الا جواز العمل في الجملة لاحتمال العمل اذا كان واحدا وارادة المعنيين معا بالنسبة الى الشهادة وغير الشهادة استعمال اللفظ في المعنى
الحقيقي والمجازي وهو باطل على ما قررناه سابقا وجعل الاصل والظاهر [illegible] العمل بالواحد والقول بان الشهادة تخرج بالدليل كون الاية واردة فيما هو من باب
الشهادة على ما هو شان نزول الاية [illegible] وهو مستلزم لتخصيص المنطوق [illegible] لان الظن الحاصل بالتثبت لا يفيد في الشهادة واما الاجماع

ان كان ثم



في الخبر المصطلح واما الدليل الخامس فهو لا يفيد الا الاعتماد على الواحد من جهة انه خبر الواحد بل لانه ظن ولا مناص عن الظن عند انسداد باب العلم فالحق في التحقيق
ان هذا البناء باطل اذ ليس ذلك من باب الخبر المصطلح والدليل على كفاية الواحد بالخصوص في غير الشهادة من اقسام الخبر والدليل على كونه من باب الشهادة لعدم صدق
تعريفها عليه عند التامل فان الموارد التي ذكرها ليس اثبات حق لازم للمخلوق او للخالق [illegible] بعد العمل بالرواية [illegible]
والشهادة مع ان العلم معتبر في الشهادة غالبا بخلاف ما نحن فيه [illegible] سلمنا انه شهادة لكن الدليل على وجوب التعدد في مطلق الشهادة [illegible]
بعض الاصحاب قد اعتبر الواحد في بعض الموارد بل اعتبر المرأة الواحدة ايضا في بعض الاحيان والدليل على عدم كون التذكية مما يقبل فيه الواحد الاولى ان يقال ان ذلك
من باب الظنون الاجتهادية المرجع اليها عند انسداد باب العلم وليس من باب الشهادة ولا الرواية المصطلحة ثم انه يمكن توجيه كلام الشهيد [illegible]
ان المخبر عنه [illegible] بان المراد ان العموم انما يوجد في الرواية دون الشهادة لا ان المخبر عنه في الرواية دائما يكون عاما [illegible] ان الشهادة دائما مختصة وهو كذلك [illegible]
[illegible] حتى يرد ان بينهما تفاوتا [illegible] ان الشهادة اخبار بحق لازم للغير البتة ولا يلزم ان يوجد [illegible] الرواية بل لا يوجد فيها الا على سبيل التبعية
والاستلزام كما [illegible] اما قوله فان الصوم مثلا لا يختص بمعين [illegible] لان الاخبار عن رؤية الهلال الجزئي المستلزم لعموم [illegible] وذلك يوجب اثبات
حق الله تعالى وهو الصوم الخاص الحاصل في الشهر الخاص على عباده كاثبات الحد على شارب الخمر [illegible] عموم العام والمفطر [illegible] المراد بالعموم والخصوص هنا
ان اكثر الروايات [illegible] الحكم [illegible]
لان الاملاك الموجودة الغير المنحصرة [illegible] رؤية الهلال فانه يوجب الصوم والافطار [illegible] الشرائط من الحج والعقل والبلوغ وغيرها [illegible]
بل لاهل البلاد [illegible] خاصة [illegible] الصوم للرؤية والفطر للرؤية وكذا الشهادة على الوقف العام فان المصلحة العامة [illegible]
بالخصوص [illegible] من حيث [illegible] وان لزم الشيوع والاستمرار بالتبع في افراد الموقوف عليه [illegible] وكذا الشهادة على [illegible]
خاصا ولكن لا التفات [illegible] واما المترجم فهو ايضا اخبار عن جزئي معين مشخص وتوجيه كلامه في العموم هنا بان يراد المترجم [illegible]
بمثل هذا الكلام [illegible] واما القاسم والمقوم فيظهر توجيه العموم فيه بما ذكرنا في المترجم والتوجيه فيهما اظهر من المترجم واما قوله الخامس المخبر
عن عدد الركعات والاشواط [illegible] ما قدمنا من عدم انحصار الشهادة في حق الخلق ثم ان تحقيق هذه المسائل والتكلم في كل واحد واحد منها ليس [illegible]
الكتاب وحظ الاصولي في هذا الباب الفرق بين الشهادة وغيرها من الاخبار حتى يجعل الشهادة اصلا ويطلب فيها العدد وهو مشكل [illegible] ذكروه [illegible]
كثيرا ما يتخلف عن العدد فدعوى [illegible] العدد في الشهادة الا ما اخرجه الدليل [illegible] كفاية مطلق الخبر الا ما اخرجه الدليل فالمتبع هو ما اقتضاه
الادلة في خصوصيات المقامات الا ان يتمسك بالاستقراء وتتبع موارد الاحكام فانه يقتضي كون الاصل فيها العدد وان ما اكتفي فيه بالواحد فانما خرج بدليل خاص
بقي الكلام في الفرق بين الفتوى والحكم وهو ان الفتوى هو اخبار عن الله تعالى بان حكمه في هذه القضية كذا [illegible] المجتهد والمقلد
اما المجتهد فظاهر واما المقلد [illegible] الاعلم ثم الاورع [illegible] الحكم [illegible] الطلاق او الالزام في المسائل
الاجتهادية وغيرها مع تقارب المدارك فيها [illegible] بمصالح المعاش [illegible] في القواعد وحكم انه لا يجوز لغيره نقضه وان كان
مجتهدا مخالفا في الراي [illegible] الاحكام [illegible]
لانها اخبار والاطلاق والالزام نوعا الحكم وغالب الاحكام الزام [illegible]
[illegible] في مسائل الاجتهاد [illegible]
وبمصالح المعاش [illegible]
وكذا الحكم بان مال التجارة لا زكاة فيه [illegible]
عليه بالوجوب [illegible]
الواقعة على [illegible] من مصالح المعاش [illegible]

في نفس الامر لكن يثق في علمه وجعلهم عليه بالاجرة انتهى ويسمى تحقيق المقام في ادلة الكتاب اذا تمهد هذا فنقول ذهب الاكثرون الى كفاية المزكي الواحد
في الرواية وهو مذهب العلامة في التهذيب وشيخه المحقق ومن بعدهما الا انه لا يقبل فيها الا ما يقبل في تزكية الشاهد وهو شهادة عدلين وهو بعض العامة علم
القوم فيها فلنقدم الكلام في معنى هذا النزاع ثم نتعرض الى ذكر ادلة الاقوال فانه غير محرر في كلام القوم واقول ان حجية خبر الواحد اما من حيث
انه كما هو مقتضى الدليل الخامس او من حيث هو خبر كما هو مقتضى اية النبأ او من حيث انه الخبر المصطلح اعني المروي عن المعصوم كما هو مقتضى الاستدلال بالاجماع
ثم ان اشتراط العدالة لا معنى له على الاول الا باعتبار اعلام طرق الظن والتنبيه عليها والتنبيه على ان خبر الفاسق لا يفيد الظن كما اشرنا اليه سابقا
اما على الثاني فمقتضاه قبول خبر العدل مطلقا سواء كان رواية مصطلحة او شهادة او غيرهما ولذلك استدل الاصحاب باية النبأ على اشتراط عدالة
الشاهد ايضا ومقتضاه قبول خبر العدل الواحد في التزكية مطلقا وما ثبت من دليل خارج من اشتراط التعدد في نفس الشهود فيرجع الكلام هنا في ان
التزكية شهادة ام لا وبعد ثبوت كونها شهادة فلا فرق بين الراوي والشاهد وكذا مع عدمه فالقول بالتفصيل لا معنى له اذ عدالة الراوي
ان ثبت بتزكية الواحد فهو عدل يجوز قبول شهادته ايضا والا فلا يقبل في قبول الرواية ايضا لان معنى العدالة شيء واحد ولا يعقل
كون الشخص عدلا بالنسبة الى امر دون امر واما ما يفهم من كلام الشيخ في العدة من الفرق بين عدالة الراوي وغيره فمع انه اراد به التحرز
بالصدق كما انه يحترز عن الكذب وان كان فاسقا بالجوارح فلا ينفع في محل النزاع اذ هو مطرح نظر جميع العلماء فلا بد ان يراد مما في الجميع
في هذا الفرق ايضا الى ان المدار حصول الظن وانه يحصل الظن بكونه في الرواية وهو يرجع الى الوجه الاول اعني الاعتماد على الدليل الخامس وحصول
العمل بمطلق الظن ولا يضر في ذلك اثبات اشتراط العدالة في الخبر من حيث انه خبر والحاصل ان سبيل العلم بالاحكام الشرعية اذا كان منسدا فالمدار
على الظن والظن يحصل بالخبر بمجرد تعديل واحد اما اثبات حقوق الله او حقوق الناس فالمدار فيها على العلم او البينة او اليمين فلم يكتف
فيها بالعمل بمطلق الظن فمثل اخبار الطبيب من اثبات اللحم وشد العظم للرضاع ومن كون الصوم مضرا للمريض واخبار اهل الخبرة بالقيمة والارش ونحو
ذلك فهو مثل الفتوى فيكفي فيها الواحد ولا وجه للحكم بوجوب الاثنين كما وقع من بعض الفقهاء ومن ظهر ان الاحكام الشرعية المتعلقة بالموضوعات التي
ليست ماهيتها وظيفة الشارع مثل ان يقول يجوز الصلاة في الخز او اثبات اللحم محرم او المرض مبيح للافطار ونحو ذلك لا شبهة في انها انما تعلقت بما هو
نفس الامر لكن فان حصل للمكلف العلم به فهو والا فيرجع الى الظن لاستحالة التكليف بالمحال والعدالة من هذا القبيل فالمعتبر في الطبيب واهل الخبرة و
المزكي هو كونه عدلا بحيث يحصل الظن قليلا ذلك ليس من باب الحكاية ولا من باب الشهادة في شيء الا بالنسبة الى كون ما ذكروه مطابقا لنفس الامر بمعتقدهم
وبحسب ظنهم واعتبار العدالة فيهم لاجل حصول الاعتماد بعدم كذبهم في ذلك وعدم مسامحتهم في اجتهادهم فيما يحصل الظن بل قد يكتفى بما يحصل
الظن وان كان اهل الخبرة فاسقا بل وكافرا ايضا بل ظاهر الفقهاء جواز الاعتماد على كلام الاطباء اذا افاد الوثوق مطلقا وهو مقتضى الاخبار الواردة
في مسألة القيام في الصلاة ومقتضى ذلك تخصيص اية التثبت عند خبر الفاسق بما لم يفد الظن فالاصل يقتضي الاكتفاء بالواحد في مطلق التزكية
الا ان التزكية للشاهد خرج بالدليل من الاجماع كما ادعاه بعضهم ولاجل ما ذكرنا من مقابلته حق المسلم ولذلك تخص حمل افعال المسلمين واقوالهم
على الصحة بما لم يعارضه مثله او اقوى منه مع تامل في الاخير لكون الخبر ايضا قد يكون كل من الاثنين على احد الاخرين ولكن يبقى
الاشكال الذي اوردناه اولا من ان العدالة شيء واحد والمشروط بالعدالة مشروط بماهية العدالة فمتى ثبت سبب ثبوت العدالة فيتحقق العدالة في
الخارج ويحصل شرط القبول في مشروطها فما معنى الفرقة اي معنى الاجماع على ثبوت العدالة في الرواية دون الشهادة ويمكن دفعه بان المراد ان قبول
شهادة العدل موقوف على كونه مزكى باثنين دون الرواية لا ان ثبوت العدالة فيهما مشروط بتزكية اثنين دون [illegible] القبول العدل
لا لثبوت العدلين واما مثل ترجمة القاضي واخبار المقلد مثلا بفتوى المجتهد واعلام المأموم الامام بوقوع ما شك فيه واخبار النائب عن ايقاع
الحج ونحو ذلك فيكفي فيه الواحد لانه خبر ويعتبر فيه العدالة الظنية الحاصلة من تزكية واحد واما مثل الاخبار عن الوقت والقبلة او نحو ذلك
فان كان المراد الاخبار عن القبلة التي بناء عمل المسلمين عليه في هذا البلد وكذا الوقت فهو اخبار وان كان المراد الاخبار عن اجتهاده فهو مثل ما



من له خبرة من مطابقة ما اجتهد فيه فالخبر المطلق اما فتوى من فقيه او من هو في معناه من اهل الخبرة او شهادة او مجرد اخبار عن نفس الامر ويختلف احكامها حسب
ما ذكرنا فلاحظ وتأمل وميز بينها حتى لا يختلط عليك الامر واما على الثالث فاثبات اشتراط العدالة اما من جهة اية النبأ وفيه الكلام فيرجع مقتضاها كفاية
المزكي الواحد واما من جهة الاجماع والاجماع لا يثبت على ازيد من العدالة بتزكية واحد فلنرجع الى ذكر ادلة الاقوال اما على الذي ذهب اليه المختار فاما على الدليل
الخامس فهو المعتمد في الاستدلال فقط لحصول الظن بتزكية الواحد واما على غيره من الادلة فلاية النبأ بتقريب [illegible] النبأ على التزكية من جهة الاجماع
من [illegible] المنعقد كما بيناه [illegible] لا يدل الا على قبوله في الجملة كما عرفت الاشارة اليه في الشهادة الا ان يتشبث بالعموم واخراج الشهادة بالدليل كما
اشرنا سابقا واما ما اورد عليه بانه يؤدي الى حصول التناقض في مدلول الاية لانه يدل على ان قبول خبر الواحد موقوف على انتفاء الفسق في نفس الامر وانتفاء
الفسق في نفس الامر لا يعلم الا مع العلم بالعدالة فشرط قبول الخبر هو العلم بالعدالة وخبر المزكي الواحد لا يفيد العلم وان كان عدلا فان اعتبرنا تزكية العدل الواحد
فقد قبلنا الخبر مع عدم حصول العلم بعدالة الراوي لعدم افادته العلم وهذا تناقض فلا بد من حملها على ما سوى الاخبار بالعدالة ففيه ان المراد بالفاسق الشخص
الذي [illegible] العادل النفس الامري هو ما يجوز اطلاق العادل والفاسق عليه في نفس الامر هنا مقابل مجهول الحال لا مقابل المظنون الفسق والعدالة الا ترى انا
نكتفي في معرفة العدالة بالاختبار والاشتهار وهما لا يفيدان العلم غالبا بل العدلان ايضا لا يفيدان العلم [illegible] الامر المذكورة فنقول انه تعالى
[illegible] وممن ترضون من الشهداء الاية وكذلك المرض المبيح للتيمم والافطار واثبات اللحم وشد العظم وغير ذلك فانه يطلق على ما هو مظنون انه كذلك [illegible] الكلام
فيها وفي العدالة على السواء سلمنا لكن لا ريب انه مع انسداد باب العلم يكتفى بالظن في الاحكام والموضوعات جميعا مع ان اشتراط العلم بالعدالة مستفاد
من المنطوق فلا مانع من تخصيصه بمفهومها حيث افاد بعمومه قبول خبر العدل الواحد في التزكية وما قيل ان تخصيص المنطوق بالمفهوم ليس اولى من العكس بل
العكس اولى فيه نظر ان المفهوم اذا كان اقوى بسبب المعاضدات الخارجية فيجوز تخصيص المنطوق به وهو معتضد بالشهرة وغيرها من الامور التي ذكرناها مع
تخصيص شهادة العدلين جزما وهو لا يفيد العلم وذلك ايضا يوجب وهنا في عمومه وان كان العام المخصص حجة في الباقي على التحقيق والمشهور بين المتاخرين
في الاستدلال على هذا المذهب ان العدالة شرط في الرواية وشرط الشيء [illegible] الاحتياط في الفرع لا يزيد على الاحتياط في الاصل وقد اكتفي في الاصل
وهو الرواية بواحد فيكتفى بالواحد في الفرع ايضا اعني العدالة والا لزاد الاحتياط في الفرع على الاصل وانت خبير بضعف هذا الاستدلال وهو يشبه ان يكون
بناء القياس كما ذكره بعض العامة وما يظهر من بعض اصحابنا انه قياس الاولوية ايضا ثم بل لا يبعد دعوى ان ثبوت الحكم في الاصل اقوى منه في الفرع لان الاصل
وهو الرواية معلوم انه ليس بشهادة فلا يعتبر فيه التعدد جزما بخلاف الفرع لاحتمال كونه شهادة كما ادعاه مثبتو القول الاخر وان كان ضعيفا على ما اخترنا
وهذا قياس لم يقل به العامة ايضا وما قيل في دفع ذلك بان الاصل مشروط بشيئين الراوي وتزكيته والفرع باثنين وهما المزكيان فالفرع لم يزد على الاصل
ففيه منع [illegible] انا لا نقبل رواية عدل واحد زكاه عدلان ولا نقبل تزكية عدل واحد زكاه عدلان فيثبت زيادة الفرع على الاصل والتحقيق في الجواب منع
عدم جواز زيادة الفرع على الاصل بهذا المعنى اذ لا دليل عليه من عقل ونقل وما قيل ان المتبادر من الشرط ان لا يكون وجوده واعتباره زائدا على المشروط
كما هو شأن المقدمات وانكاره مكابرة ففيه انه ذلك لو سلم فانما هو من جهة التبعية لا من حيث هو الا ترى ان الايمان شرط لصحة الصلاة مع ان وجوده واعتباره
زائد على المشروط من جهة اعتبار اليقين فيه والاكتفاء بالظن في المشروط وكونه من اصول الدين وهي من فروعه مع ان فرض التعدد في الفرع دون الاصل
ايضا موجود في الاحكام الشرعية فان بعض الحقوق يثبت بشهادة واحد بل امرأة واحدة كربع ميراث المستهل وربع الوصية مع ان تزكية الشاهد لا بد فيه من
عدلين واما ما مثل به من ثبوت حد القذف بخبر الواحد وهو مشروط بثبوت القذف وبلوغ القاذف وكل منهما يتوقف ثبوته على الشاهدين ففيه
نظر فانه ان اريد ان خبر الواحد حكم الحاكم فهو من نوع الشهادة لا اصلها وان اريد هذه الرواية الدالة على اصل المسألة فهو ليس مشروطا بثبوت القذف
بالشاهدين بل المشروط به هو اجراؤه في المادة المخصوصة وما قيل في دفعه من ان هذا شهادة وثبوت التعدد فيه لا يوجب ثبوته في غيرها وبعبارة اخرى ان
هذا خرج بالدليل فيبقى ان عدم زيادة الفرع على الاصل ان سلم فهو قاعدة عقلية لا يقبل التخصيص [illegible] ما يؤيد بطلان اشتراط التعدد ان المدار في امثال
زماننا على تزكية الشيخ والنجاشي والعلامة وامثالهم وهم يعطون تعديل اكثر الرواة من غيرهم ولم يعهد اثنين منهم في التزكية انما يقع لو علم ان مذهب

كل واحد منهم في التزكية اشتراط العدد وهو غير معلوم بل خلافه معلوم من حال بعضهم كالعلامة حيث اكتفى في كتبه الاصولية بالمزكي الواحد فالقول باشتراط
التعدد في امثال زماننا انما يتم لو كان هؤلاء المزكون عرفوا العدالة من جهة المعاشرة او بشهادة العدلين وانى للمشترط باثباته واحتج من اعتبر اثنين
بوجهين الاول انها شهادة ومن شانها اعتبار التعدد وقد يجاب بالمعارضة بانها خبر ومن شانها قبول الواحد وانت بعد التامل فيما ذكرناه في التحقيق
تعرف ضعف المعارضة نعم يتجه في الجواب منع كونها شهادة اولا فيبقى تحت باقي اقسام الخبر الذي يقبل فيها خبر الواحد لاية النبأ او يدخل تحت ما هو قبيل
الفتوى ح انه ظن من الظنون الاجتهادية الحاصلة لارباب الخبرة بكل مسلك كمعرفة الارش للمضروب والقيمة والارش وغير ذلك وان اعتبر الخبرية
بالعرض ايضا من جهة انه اخبار عما هو مطابق للخبر ومنع كلية الكبرى ثانيا وسندها ما مر من ربع ميراث المستهل وربع الوصية وثبوت هلال رمضان
برجل واحد عند بعض علمائنا وان امكن دفع ذلك بان اعتبار التعدد من اطلاق الشهادة من جهة تتبع الايات والاخبار فخرج ما خرج بالدليل
لا يضر بقاء الباقي تحت الاصل حتى يثبت المخرج فالاولى منع الصغرى الثاني ان مقتضى اشتراط العدالة اعتبار حصول العلم بها ولا يحصل بالواحد
اكتفينا بالعدلين مع عدم افادته العلم لقيامه مقام شرعا ويظهر جوابه مما اسلفناه سابقا من منع اعتبار العلم فيه كيف وكل ما جعلوه طريقا الى معرفة العدالة
لا يفيد الا الظن سلمنا لكنه انما يسلم اذا امكن تحصيل العلم ومع انسداد بابه يكفي الظن كما مر وهو يحصل بالمزكي الواحد ثم ان الظ كفاية تزكية الامامي
العادل ايضا مثل علي بن الحسن بن فضال وغيره لانه نوع تثبت في نبأ الفاسق ان الفضل ما شهدت به الاعداء ومقتضى طريقة المشهور عدم اعتباره الا
اعتباره لافادته الظن وهو على ما اخترناه من البناء على الدليل الخامس اصل حجية الخبر اوضح واما الجرح فالكلام فيه هو الكلام في التزكية ونقل
عن المحقق البهائي ره القول بالفرق بين التزكية والجرح اذا صدر من غير الامامي فقبل الاول دون الثاني والحق ما اخترناه لما ذكرناه من جميع ما ذكرناه
انه لا وجه للجرح في مثل ابان بن عثمان لاجل ما رواه الكشي عن علي بن الحسن بن فضال انه كان من الناووسية فان كون الرجل غير امامي ان كان جرحا فلجا
بجرح والا فلا وجه لكون ابان مجروحا فيما ضل ههنا فانظر نحو المحققين من والده وذكرناه في القانون السابق غير مانع الا ان يكون اطلاعهم على ضعفه
من جهة غير هذه الرواية **قانون** اختلف الاصوليون في قبول الجرح والتعديل المطلقين بان يقول فلان عدل او ضعيف من دون ذكر سبب العدالة والضعف
على اقوال ثالثها قبوله في التعديل دون الجرح ورابعها العكس وخامسها انهما ان كانا عالمين بالاسباب قبلا والا فلا وسادسها القبول مع العلم بالموافقة
فيما يتحقق به الجرح والتعديل وهو مختار الشهيد الثاني ره وقبله السيد جمال الدين ره في شرح التهذيب وهو الاقوى حجة الاولين انه ان كان من غير البصير
بهذا الشان لم يكن معنى للاستفسار وان لم يكن منهم لم يصلح للتزكية وفيه انه مع اختلاف المجتهدين في معنى العدالة والجرح وعدد الكبائر وغير ذلك
فلا يكفي كونه ذا بصيرة اذ لعله بنى كلامه على مذهبه ولا يعلم موافقته للحاكم والمجتهد الا ان يثبت اطلاقه مع عدم العلم بالموافقة واحتمال عدم الموافقة
وظ العدل عدم التدليس وبذلك يندفع اشكال احتمال الغفلة عن هذا المعنى فان المعيار هو الظ وانت خبير بان الكلامين في محل المنع نعم يتم
ذلك فيما اذا كان تزكيته لاجل عامة المكلفين اولمن كان قوله حجة عليه ومن هنا يحصل الجواب عن اشكال المشهور وهو ان مذاهب علماء الرجال غير معلوم
لنا الان فكيف نعلم موافقتهم لما هو مختارنا في العدالة حتى يرجع الى تعديلهم اذهم يطلقون العدالة والجرح ولا نعلم سببه عندهم بل ومن العلامة انه بعني
تعديله على تعديل الشيخ مثلا مع انا نعلم عدم اتفاق المذهب سيما فيما مر من احتمال ان يكون تعديلهم على وفق مذهبهم خاصة مع كونهم عارفين بالاختلاف
وتفاوت المذاهب مع ان ما يفهم انما هو المجتهد عند ادنا التطويل المقلدين في زمانهم اذ لا يحتاج المقلد الى معرفة الرجال والظ ان المصنف لهذه
الكتب يريد اختصاص مجتهدي زمانه بحق بل انه صنفه للعارفين بطريقته سيما وطريقة اهل العصر من العلماء عدم الرجوع الى كتب معاصريهم من جهة الاطلاع
غالبا وانما ينتفع المصنفات بعد موت مصنفها غالبا وسيما اذا تباعد الزمان فمعرفة مقاصدهم فيما لم يقصد الكتب بعقايدها ابدا الدهور واستفاده من جميع
منهم فاذا لوحظ هذا المعنى منضما الى عدالة المصنفين وزهدهم وتقويهم وفطانتهم وحذقهم يظهر انهم ارادوا بما ذكروا من العدالة المعنى الذي
سلم الكل حتى ينتفع الكل واحتمال الغفلة للمؤلف عن هذا المعنى حين التاليف سيما مع تمادي زمان التاليف والانتفاع بذلك في غاية البعد
خصوصا من مثل هؤلاء الفحول الصالحين فلو قيل ان ما ذكرت معارض بان ارادة المعنى الاعلى ان كان مسلما للجميع النفع ولكنه مفوت لفائدة اخرى





وهي انه يكون مذهب المجتهدين اللاحقين ان العدالة هو المعنى الادنى فلا يعلم ح هل كان الراوي متصفا بهذا المعنى ام لا فلم يسقط المؤلف عن مقدار
النفع اكثر قيل مع ان هذا النفع بالنسبة الى الاول اقل لمهجورية القول بكون العدالة هو ظ الاسلام عند المتاخرين فيما نراهم كثيرا ما يمدحون الرجل بمدايح كثيرة
يوجب العدالة بمعنى حسن الظ بل واكثر منه ومع ذلك لا يصرحون بعدالتهم فمن نحن بمعزل ولعل مذهبه في العدالة هو المعنى الاعلى فلما اخذ بمقتضى هذا المدح
عدالته وهذا من اعظم الشواهد على انهم ارادوا بالعدالة هو المعنى الاعلى فهو لاحظوا الاطراف اخذا بمجامع النفع سيما وقولهم ثقة لا يحتمل مجرد ظهور الاسلام
مع عدم ظهور الفسق كما هو واضح بل الظ انه ليس مجرد حسن الظ ايضا فان الوثوق غالبا لا يحصل الا مع اعتبار الملكة ويؤيده ان العلماء اكتفوا بمجرد التعديل
ولم يسالوا عن هذه الجهة ولم يحصل تشكيك لهم من هذه الجهة ويظهر مما مر حجة القول الثاني فان اسباب الجرح والتعديل كليهما مختلف فيها فلابد من بيانها وفيه ان
ذلك حسن لو لم نعلم الموافقة وعدم المخالفة وحجة القول الثالث وهو مذهب الشافعي وكثير من الاصحاب اختلاف المذاهب في الاحكام الشرعية فربما جرح بالشيء
ومنها لا فرق بين الجرح والتعديل بل العدالة تابع للجرح فانها ترك ما هو موجب للجرح وما يقال ان التعديل يصعب ذكر اسبابه بكثرة اسبابها بخلاف الجرح فانه
يثبت بسبب واحد لا ينفع في دفع هذا البحث وحجة القول الرابع ان مطلق الجرح كاف في ابطال الثقة برواية المجروح وشهادته وليس مطلق التعديل كذلك لاتكال
الناس الى البناء على الظواهر فلا بد من ذكر السبب وفيه ايضا ما مر من ان الجرح ما يختلف فيه فكيف يكتفى بمطلقه في ابطال الاعتماد مع ان التسارع الى البناء على
الجرح اغلب واقرب لعدم اطلاع الناس على العدالة لعدم اجتنابهم كثيرا من الظن مضافا الى ان تسارع الناس الى البناء على الظاهر في العدالة انما يتم على القول المهجور عند
علمائنا من احد من اصحابنا بل واكثر متقدميهم ايضا وحجة القولين الاخرين لا يحتاج الى البيان وكذا ضعفهما وقوة الثاني **قانون** اذا تعارض الجرح والتعديل
قيل يقدم الجرح مط وقيل التعديل مط وقيل بالتفصيل فان امكن الجمع بينهما بمعنى ان لا يلزم تكذيب احدهما في صورة فيقدم الجرح لان التعديل الا في
عدم الاطلاع ببعض ما يوجب الفسق فكلاهما صادقان بمعنى انه معذور في اجتهاده في التعديل وهذا مصدق في اخباره من الفسق ولا فرق في ذلك بين
التصريح بسبب الجرح وعدمه وذلك مثل قول المفيد في محمد بن سنان انه من ثقات الكاظم وقول الشيخ انه ضعيف لجواز اطلاع الشيخ على ما لم يطلع عليه المفيد
وان لم يكن الجمع بينهما كما لو عين الجارح السبب ونفاه المعدل كما لو قال الجارح رايته في اول الظهر يوم الجمعة يشرب الخمر وقال المعدل اني رايته في ذلك الوقت
بعينه انه يصلي فلا بد من الرجوع الى المرجحات كالكثرة والاعدلية والاورعية وغيرها لانه من هذا القبيل في توثيق الشيخ ومدح الكشي والعلامة لداود
كثير الوقوع روايتها في شان النص قال ابو داود داود الرقي من بمنزلة المقداد من رسول الله ومن سره ان ينظر الى رجل من اصحاب القائم فلينظر الى هذا
يعني داود وقيل انه موافق لما رواه الصدوق ايضا وتضعيف النجاشي وقول ابن الغضائري فيه بانه كان فاسد المذهب ضعيف الرواية لا يلتفت اليه فيرجع
الى الاكثر سيما وتضعيف ابن الغضائري مما لا يعتمد عليه غالبا وان جبر ضعفه تضعيف النجاشي المعتمد والاقوى عندي فالحاصل من المحققين من اصحابنا
الرجوع الى المرجحات في القسم الاول ايضا غاية الامر هنا معارضة الظاهر مع النص فان الجرح في حكم النص والتعديل في حكم الظاهر هنا فيما صرح بالسبب الاقل
قولهم ضعيف او مجروح ايضا ط والظ قد يقدم على النص بسبب المرجحات كما مرت الاشارة اليه في باب التخصيص ومن هذا الباب تقديم قول النجاشي في داود بن الحصين
انه ثقة على قول الشيخ انه واقفي فانه وان امكن العمل بكونه موثقا جمعا بين القولين ولكن الظ من النجاشي حيث يطلق الثقة ويسكت عن حال المذهب انه
الرجل الامامي فلا يمكن الجمع بينهما وكون النجاشي اضبط من الشيخ يرجح كونه اماميا انه لم يكافئه نص الشيخ كلام الشيخ وكذا الكلام في ترجيح تعديل الشيخ والنجاشي
على جرح ابن الغضائري في ابرهيم بن سليمان وغيره والحاصل ان المعتمد الرجوع الى المرجحات مط وكل ما ذكرنا في هذا القانون وسابقه من الشواهد على كون
التزكية من باب الظنون الاجتهادية لا الرواية والشهادة وان المعيار هو حصول الظن على اي نحو يكون كيف لا والمزكون لم يلقوا اصحاب الائمة وانما اعتمدوا على
مثل ما رواه الكشي وتدليسه ومثله والا لانه يدا او فيه دلالة على خلافه وكل منهم قد يعتمد على تزكية من تقدم عليه الحاصلة باجتهاده ومن ذلك تعلم طرق الخلل
من جهة تقدم كلام من تقدم عليه ايضا فضلا عن عدم كونه موافقا للحق اوله فقال مثل ان العلامة ره وثق في الخلاصة حمزة بن بزيع مع انه لم يوثقه احد ممن تقدم
عليه العلامة ولعله توهم من جهة عبارة النجاشي كما نبه عليه جماعة من المحققين فان النجاشي قال في ترجمة محمد بن اسمعيل بن بزيع ان ولد بزيع بيت منهم حمزة بن
بزيع وذكر بعد هذا كان من صالحي هذه الطائفة وثقاتهم ومراده محمد لا حمزة ولعلك تقول فاذا كان الامر كذلك فيلزم ان يكون مثل العلامة مقلدا لمن

وكذا من تقدم ممن تقدمه فانهم قد ثبت لهم عدالة الراوي عن جهة الاشهاد وكيف كان فالراوي من جهة المزكين الذين عاشروا الراوي ومع ذلك فلم يميزوا بينهم
ولم يفرقوا بين من ثبت عدالته عندهم من مثل ما ذكروا من الاجتهاد ويلزم من جميع ذلك جواز تقليد المجتهد للمجتهد واذا كان كذلك فلا فرق بين ما ذكر وبين ان
يقول الصدوق مثلا او الكليني مثلا ان ما ذكرته من الروايات صحيح او يقول العلامة هذه الرواية صحيحة مع كون السند مشتملا على من لم يوثقه احد من علماء الرجال
قلت ان اشتراط العدالة في الراوي اما للاجماع او للاية اما الاول فلم يثبت الا على اشتراطه لقبول الخبر من حيث هو والا فلا ريب ان اكثر الاصحاب يعملون بالاخبار
الموثقة والحسنة والضعيفة المعمول بها عند جلهم واما الاية فمنطوقها يدل على كفاية التثبت في العمل بخبر الفاسق فضلا عن مجهول الحال وهذا مع ما ثبت
انا قد حققنا سابقا ان المعيار في حجية خبر الواحد والمعتمد هو الدليل الخامس المعتبر هو حصول الظن وانا ذكرنا سائر الادلة على فرض تسليمها لبيان الامكان
اثبات حجية مع قطع النظر عن انسداد باب العلم ايضا وكذا الكلام في اثبات العدالة فاي مانع من الاعتماد على هذا الظن وليس ذلك من باب التقليد بل لاجل ان معتقد
للظن المجتهد كما يرجع الى قول اللغوي بل هو اجماعا المصنفين في اللغة وغيرها يعني في حجية تقليدهم في الفروع الشرعية فاذا حصل الظن من جهة تصحيح الصدوق في الراوي
او تصحيح العلامة للسند او لم يحصل الظن او قوي هو من جهة تزكية غيره مع الراوي ورجحا او غير ذلك فيتبع ولا مانع منه **تنبيه** اعلم ان القول في المزكي والجارح
هو القول في الادلة المتعارضة فكما انه لا يجوز العمل بكل خبر حتى يتفحص عن معارضه وبالعام قبل الفحص عن مخصصه فكذا لا يجوز العمل بقول احد من علماء الرجال في
رجل بعينه حتى يتفحص عن معارضه هذا حال علماء الرجال بالنسبة الى رواة الاخبار واما مطلق التزكية والجرح فلو كل مثل ان يزكي عدل في هذا الزمان رجلا
موجودا في هذا الزمان عند الحاكم مع عدم ظهور خلافه نظير العام المسموع من الامام حين الحاجة وقد بينا الفرق بين زمان الغيبة والحضور في مبحث العمل بالعام
قبل الفحص عن المخصص ولا فرق بين قول النجاشي مثلا ان داود بن الحصين ثقة وبين قول العلامة في رواية كان هو في سنده مثلا صحيح فانه لابد ان يرجع في رجال
الشيخ وغيره في معرفة حال وجود المعارض وعدمه ويتطرق الاشكال في تصحيح السند من جهة اخرى ايضا وهو احتمال الاشتباه في تعيين الرجال اذ اكثرها
مشتركة فلا بد من الاجتهاد في تعيين المشتركات لكن هذا العمل ما اداه اليه النظر في الجرح والتعديل في خصوص الرجل فيما لا اعتماد على تزكية المزكي للرجل
المعين انما هو في تزكيته واما في السند المعين ففيه ذلك وفي كون الرجل هو الرجل الذي ايضا العدالة او الجرح هذا كله اذا تعين الرجل او السند اما
اذا قال حدثني عدل من اصحابنا ولو كان ذلك المزكي والمزكى من جملة رواة اصحابنا الذين وقع الخلاف في جرحهم وتعديلهم فلا يمكن الاعتماد لعدم امكان
الفحص عن معارضه حينئذ لكن لو قال عالم في كتابه عن حديث مجهول السند انه صحيح وعلمنا انه لو كان ذلك في غير ما وقع الاختلاف فيه كما لو اخبرنا احد في
زماننا هذا او قال اخبرني عدل بكذا فيمكن الاعتماد عليه اذا كان المخبر والمستمع عارفين باسباب الجرح والتعديل متفقين في الراي او مقلدين لمجتهد واحد
اذا لم يكن المخالف في الجرح والتعديل في هذا الباب موجودا في حق العدل واما ما ذهب اليه المحقق من الاكتفاء بقول العدل حدثني عدل بل بما دون
حيث اذا قال اخبرني بعض اصحابنا وعنى الامامية يقبل وان لم يصفه بالعدالة اذا لم يصفه بالفسق لان اخباره بمذهبه شهادة بانه من اهل الامانة
ولم يعلم منه الفسق المانع من القبول فان قال عن بعض اصحابه لم يقبل لامكان ان يعني نسبته الى بعض الرواة او اهل العلم فيكون البحث فيه كالمجهول انتهى فهو
في غاية البعد مع قوله باشتراط العدالة في الراوي لعدم انحصار اصحابنا في العدول ولعل مراده ان هذا نوع مدح يوجب التثبت لتعبيره بلفظ
الصاحب المفيد للاختصاص ثم انه لا فرق فيما تقدم جميعا بين ما اخبر عدل واحد او عدلان على القولين في اعتبار المزكي الواحد او المتعدد كما لا يخفى

**قانون** اذا اسند العدل الحديث الى المعصوم ولم يلقه او ذكر الواسطة مبهمة مثل ان يقول عن رجل او عن بعض اصحابنا ويسمى المرسل ففيه خلاف
بين الخاصة والعامة فقيل بالقبول مطلقا وقيل بعدمه مطلقا وقيل بقبوله ان كان الراوي ممن عرف انه لا يرسل الا عن عدل فالواسطة كمراسيل ابن ابي عمير
والاول منقول عن محمد بن خالد البرقي من قدماء اصحابنا ونسبه ابن الغضائري الى ابنه احمد ايضا والثاني احد قولي العلامة ره والثالث قول الاكثر
وذهب الشيخ الى قبوله ان كان الراوي ممن عرف انه لا يروي الا عن ثقة مطلقا والا فيشترط ان لا يكون له معارض من المسانيد الصحيحة ويظهر من المحقق
التوقف والاقوى هو القول الثالث لا لان ذلك تعديل للواسطة حتى يقال انه مبني على تسليم شهادة على عدالة مجهول العين ولا يصح الاعتماد عليه لاحتمال
ثبوت الجارح كما تقدم بل لانه يفيد الظن بثبوته اجمالا اذ غايته ان العدل يعتمد على صدق الواسطة ويعتقد الوثاقة بحيث وان لم يكن من جهة العدالة عنده ايضا



ولا ريب ان ذلك يفيد ظنا بصدق خبره وهو لا يقصر عن الظن الحاصل بصدق خبر الفاسق بعد التثبت فلذلك نعتمد على مسانيد ابن ابي عمير مثلا وان كان
المروي عنه المذكور ممن لم يوثقه علماء الرجال فان رواية ابن ابي عمير عنه يفيد الظن بكون المروي عنه ثقة معتمدا عليه في الحديث لما ذكره الشيخ في العدة
انه لا يروي ولا يرسل الا عن ثقة ولما ذكره الكشي انه ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه ولما ذكروا ان اصحابنا يسكنون الى مراسيله وغير ذلك وكذلك
نظرائه مثل البزنطي وصفوان بن يحيى والحماد بن وغيرهم والحاصل ان ذلك يوجب الصدق ما لم يعارضه اقوى منه وبالجملة حجية الخبر لا ينحصر في الصحيح وخبر العدل
بل الموثوق ان اشتراط العدالة في قبول الخبر هو انه شرط في قبوله بنفسه واما من جهة ملاحظة التثبت والاعتضادات الخارجية فلا ريب انه لا ينحصر الحجية في
خبر العدل وفرضنا اثبات حجية مثل هذه المراسيل لا اثبات ان اسنادها صحيحة في الاصطلاح والواسطة عادل واحتج المثبت مطلقا بوجوه اقواها
امران الاول ان رواية العدل عن الاصل المسكوت عنه تعديل له لانه لو روى عن غير العدل ولم يبين حاله لكان ذلك غشا وتدليسا وهو مناف
للعدالة وفيه اولا انه انما يتم فيما لم يسقط الواسطة لا ما ابهمه وثانيا انه يتم لو انحصر العمل في روايته عن العدل او عن الموثوق بصدقه وهو ممنوع
كما لا يخفى على من تتبع ويشهد بذلك ما يظهر من كلام الصدوق في اول من لا يحضره الفقيه حيث قال لا نورد في هذا الكتاب الا ... المصنفين
والثاني ان اسناد الحديث الى المعصوم يقتضي صدقه لمنافاة اسناد الكذب للعدالة فيقتضي قبوله وفيه مع انه لا يتم في صورة ابهام الواسطة انه
انما يدل على كون الواسطة عادلة او موثقا بصدقه وهو يثبت لمجهول العين فلعل له جارحا ولو سلمنا على فرض تحققه مع كون ذلك اسنادا حقيقيا
بل العلم به ... الاسناد الظني الحاصل بمجرد اخبار المسلم ويمكن دفعه بان الظاهر ان العدل يعتبر ظنا في ذلك الظن بصدوره عن المعصوم فانما يتكل على
عدالة الاصل او التثبت الحاصل له المفيد لعلمه ودعوى ان الاسناد لا بد ان يكون من جهة حصول العلم به في غاية البعد كما هو الغالب في الاخبار فالا
للعرف ... سيما في غير المواعظ والمندوبات والمقامات الخطابية فان العدل لا ينسب الى المعصوم في مقام بيان الاحكام الا ما حصل له الظن بانه
اما من جهة العدالة او التثبت كلاهما يفيد الظن واحتج النافي مطلقا بما مر الاشارة اليه من ان شرط قبول الرواية معرفة عدالة الراوي ولم
يثبت لعدم دلالة رواية العدل عليه كما مر وان كان مثل ابن ابي عمير ايضا فان عدالة الواسطة ان ثبتت باخباره فهي شهادة منه على عدالة مجهول العين
وان علم ذلك من استقراء مراسيله والاطلاع عن خارج على انه لا يروي الا عن ثقة فهو في معنى الاسناد ولا نزاع فيه وبه يظهر الجواب عنه مما مر واحتج الشيخ
لما ذكره اخيرا بعمل الطائفة على المراسيل اذا لم يعارضها من المسانيد الصحيحة فان اراد الاجماع فلم يثبت والا فلا حجة فيه على الاطلاق **قانون**
لا خلاف بين اصحابنا ظاهرا في جواز نقل الحديث بالمعنى وذهب بعض العامة الى المنع منه مطلقا وبعضهم في غير المرادف وشرط الجواز هو كون الناقل عارفا
بمعاني الالفاظ بوضعها وبالقرائن الدالة على خلافه وان لا يقصر الترجمة عن افادة المراد وان اقتصر على نقل بعضه فلا يضر اذا لم يكن مخلا بما ذكر وان يكون
مساويا له في الخفاء والجلاء وعلله بعضهم بان الخطاب الشرعي تارة يكون بالمحكم وتارة بالمتشابه لحكم واسرار لا يصل اليها عقول البشر ... انا المتشابه اذا
بقرينة يدل الشارع على المراد فلا يضر ظاهره بالمعنى فانه ليس بمتشابه عند الشارع بل هو كاحد الظواهر فلا يضر تغييره وان لم يقترن بقرينة فحمله على احد المعاني
من دون علم من جانب الشارع باطل ولا معنى لاشتراط المساواة في الخفاء والجلاء بل الشرطان السابقان يكفيان ... لو اريد نقل الرواية بغير الفاظها
من الرواة الرابط واداه بمعنى ادى اليه اجتهاده بملاحظة سائر الاخبار والادلة فهو كذلك اذ ربما يكون الرواية في الاصل متشابهة بالنسبة الى السامع
والحكمة اقتضت ذلك ... اقتضت ان يصل الى المراد بالاجتهاد الصحيح فلا بد للناقل من ذكر اللفظ المتشابه وتعقيبه بالتفسير الذي فهمه
ليرى باب النقل بالمعنى بل هو مسئلة اخرى ذكروه بعنوان اخر وسنشير اليها اللهم الا ان يكون المراد انه لو ادى لبعض الطلب بلفظ متشابه بالذات
بين المتكلم والسامع بانضمام القرائن فيجب على الناقل ذكر هذا اللفظ المتشابه وان عقبه ببيان ما قارنه بالعرض من القرينة المبينة له بانضمام احوال
التخاطب بناء على الفرق بين اقسام الدلالات مثل ما حصل من المشترك مع القرينة او من اللفظ الاحادي المعنى ويظهر من ذلك انه ينبغي مراعاة النقل واللفظ
ايضا بل واقسام الظواهر اذ في عدم مراعاته لذلك يحصل الاختلال في مدلول الاخبار في غاية الكثرة فاذا ذكر الامام لفظ القرء في بيان العدة وفهم الراوي
بقرينة المقام الطهر مثلا فلا يؤدي الحديث بلفظ الطهر اذ ربما كان فهم الراوي خطأ لاشتباه القرينة عليه فلو اداه بيان ذلك فليذكر لفظ القرء ثم

يعتبر بما فهمه كذا في النهر والكامل اذا قال الامام لو بقى من اليوم بمقدار صلوة العصر فهو مختص به فظاهر الراوى بعلم اذا بقى من اليوم بمقدار اربع
ركعات العصر فهو مختص به وربما بصلوة العصر ايضا اذ يتفاوت التقدير من اللفظين بملاحظة سفر صلوة العصر ركعتين المسافر واقل من كصلوة الخوف وامثال ذلك
كل في صلوة العشاء ونصف الليل ومن اجل ذلك الفرق او وقع في هذه المسئلة من الاصحاب في جواز الاتيان بصلوة المغرب والعشاء كليهما اذا بقى من نصف الليل
بمقدار اربع ركعات فانهم يخصونه بالعشاء وانا اجمع بينهما لما استفاض من النقل الصحيح ان من ادرك ركعة من الوقت فقد ادرك الوقت فيصدق
على هذا انه يدرك وقت الصلوتين وان لم يدرك وقت الثلث والاربع وبالجملة فلا بد لناقل الحديث بالمعنى ملاحظة العنوانات المتعاورة على
مصداق واحد مع اختلاف الحكم باختلافها وملاحظة تفاوت الاحكام بتفاوت العنوانات اهم شئ من المجتهد في المسائل الشرعية فبادنى غفلة يختل
الامر ويحصل الاشتباه هذا واما ضبط مراتب الوضوح والخفاء بالنسبة الى مودى الالفاظ فهو مما يصعب اشد اشتباه لما ظهر ان الظان المعصوم انما
يتفصل من الاخبار فانما بانفهيم المخاطب ودفع حاجته في الحوادث الخاصة المحتاج اليها بحسب اتفاق الوقايع الواردة عليهم الى السؤال عنهم او علم المعصوم احتياجهم
اليها فهم يتكلمون مع اصحابهم بقدر فهمهم لا انهم يتكلمون على معيار خاص يكون هو المرجع والمعول حتى يعتبر في نقله للاخوذ لك المقدار بل الناقل للغير
ايضا لا بد ان يلاحظ مقدار فهم مخاطبه لا كل مخاطب هكذا فينقل المطلوب بعبارة اوجز اذا كان المخاطب العيار فطنا ذكيا لا مانع منه وكذا نقله
ابسط واوضح اذا كان بليدا غبيا وكيف كان فالحق جواز نقل الحديث بالمعنى مع الشرايط المذكورة لنا ان ذلك هو الطريقة المعهودة في العرف والعادة
من لدن آدم الى زماننا هذا والشارع ايضا بناؤه في المحاورات على طريقة العرف والعادة فان المقصود في العرف والعادة هو افهام المراد من دون اعتبار
خصوصية لفظ وانه مرسل بلسان قومه ومن ذلك نقل الراوى الحديث بالعربية من اللسان العجمية وكذا الناقل من المجتهد الى اهل دياره والاخبار الواردة منهم عليهم السلام
منها ما رواه محمد بن مسلم في الصحيح قال قلت لابي عبد الله ع اسمع الحديث منك فازيد وانقص قال ان كنت تريد معانيه فلا باس والظاهر ان المراد بالزيادة
والنقصان ما لا مدخلية له في تغيير المراد بقرينة جلالة شان الراوى وجواب الامام ع وقوله ع ان كنت تريد معانيه يعني ان لم يقصد اللفظ لنا
كذب الا يخفى ان افراد العام كلها من محتملات العام وكذلك لوازم المفهوم فيصدق انه لكل معانى اللفظ فاذا اراد ان ينقل عن الامام انه قال اتقوا الله
مثلا فيقول قال الامام خافوا من الله واجتنبوا عما نهيكم الله عنه من الشرك والفسق وشرب الخمر والزنا الى غير ذلك واطيعوا فيما اوجب عليكم
من اقامة الصلوة وايتاء الزكوة ونحو ذلك فيصدق على ذلك انه نقل المعاني كلام الامام بل وكذلك لو كان مما دل عليه بالاشارة ايضا مع اشكال فيه ولكن
الغفلة ووجود الفرق بين الخطابات الاصلية والتبعية كما اشرنا سابقا ويدل على الجواز ايضا انه تم نقل القصة الواحدة بعبارة مختلفة ومن المعلوم
انها وقعت بغير العربية او بعبارة واحدة منها بل يمكن ان يدعى انه لم يقع باحد تلك العبارة لان هذا الكلام على هذا الطور الغريب والاسلوب العجيب
منحصر في القرآن الذي هو منزل على سبيل الاعجاز فتم ويظهر ذلك لمن تتبع الاخبار والآثار فان تتبعها يفيد ان ذلك كان طريقة لاصحاب النبي صلى الله
احتج المنكر بان ذلك يوجب اختلال المقصود واستحالة المعنى سيما مع كثرة الطبقات وتطاول الازمنة وتغيير كل منهم للفظ لاختلاف اهل اللسان بل
العلماء في فهم الالفاظ واستنباط المقصود وفيه ان بعد ما ذكرنا من الشروط لا وقع لهذا الاحتجاج سيما وذلك معارض بما مر من الادلة فلو فرض
الاشتباه والغفلة مع ذلك فهو معفو مع ان اعتبار النقل باللفظ في الجميع بحيث لا يخرج بل هو خرق عادة نعم يتم في مثل الادعية التي اعتبر فيها الالفاظ
المخصوصة وطريقتهم ع في ذلك ايضا انهم كانوا يملون على اصحابهم وهم يكتبون ولذلك ندر الاختلاف فيها بخلاف الاخبار واحتج ايضا بقوله ع نضر الله
من سمع مقالتي فوعاها ثم اداها كما سمعها فرب حامل فقه الى من هو افقه منه واداها كما سمعها انما يتحقق بنقل اللفظ المسموع وفيه منع الصحة اولا ومنع
الدلالة على الوجوب ثانيا كما لا يخفى ومنع الدلالة على وجوب التادية بلفظه ثالثا لصدق التادية كما سمعها عرفا بمجرد اداء المعنى كما هو مع ان الظاهر ان هذا الحديث
واحد وقد اختلف الفاظه ففي رواية كما ذكر وفي اخرى نضر الله وفي اخرى رحم الله وفي رواية الى من لا فقه له فهذا الحديث لنا لا علينا
الا ان يمنع الظهور ويتمسك باصالة عدم التغير وهو معارض باصالة عدم التعدد واما المفصل فيظهر ضعفه مما تقدم بقي الكلام فيما وعدنا ذكره
وهو ان الراوى للخبر اذا روى مجملا وفسر باحد محامله فالاكثر على لزوم حمله عليه بخلاف ما لو روى ظاهرا وحمله على خلاف الظاهر لان الراوي اعرف



والدليل معارض من جهة اللفظ لعدم دلالة المجمل على شئ بخلاف الثاني فان فيه معارضة اللفظ الذي هو حجة في الدلالة كما ان مقتضى اللفظ العمل عليه فمقتضى الحمل
السكوت عنه ولا يتفاوت الحال مع ان الظاهر انما يعتبر لان الظاهر هو الظاهر عند المخاطب بالحديث لا الظاهر عندنا لان الخطاب مختص بالمشافهين كما
بيناه في محله فاذا ذكر المخاطب ان مراده هو ما هو خلاف الظاهر فالظاهر اعتبار ما يراه الراوى فتوقف اما تقديم الظاهر او المجاز فالمعيار هو حصول الظن

**خاتمة** فيها مباحث **الاول** اصطلح المتاخرون من اصحابنا بتنويع خبر الواحد باعتبار اختلاف احوال رواته في الاتصاف بالايمان والعدالة والضبط
وعدمها الى انواع اربعة الاول الصحيح وهو ما كان جميع سلسلة سنده اماميين ممدوحين بالتوثيق مع الاتصال ولا يضره الشذوذ وان سقط من
الحجية خلافا لبعض العامة حيث اعتبر في تعريفه بالصحة عدم الشذوذ وعدم كونه معللا يعني مشتملا على علة خفية في متنه او سنده لا يطلع عليها الا الماهر
كالارسال فيما ظاهره الاتصال او مخالفة لصريح العقل او نحو ذلك واعتبار عدم كونه معللا ايضا مستغنى عنه اذا ظهر كونه منقطعا او ما شك فيه فلا يصح الحكم
بانه متصل السند الى المعصوم بالامامي العدل الثقة فان ظاهر هذا التعريف هو ما حصل اليقين بذلك او ما توجه في النظر كونه كذلك فالمعلل اعني ما حصل الشك
فيه كذلك خارج عن التعريف وصف بعضهم مثل ذلك بالصحيح مع ظهور كونه معللا عند اخرين على غفلة الواصف وخطائه في اجتهاده وترجيحه الغير معلل في
المعيب الخفي فلا مدخلية له في هذا الاصطلاح الثاني الحسن وهو ما كان اماميين ممدوحين بغير التوثيق كلا او بعضا مع توثيق الباقي الثالث الموثق وهو
ما كان كلهم او بعضهم غير امامي مع توثيق الكل وقد يسمى بالقوى ايضا وقد يطلق القوى على ما كان رجاله اماميين مسكوتا عن مدحهم وذمهم كنوح بن دراج
واحمد بن عبد الله بن جعفر الحميري وغيرهما واما لو كان رجال السند منحصرا في الامامي الممدوح بدون التوثيق وغير الامامي الموثق ففي لحوقه باحدهما خلاف
يرجع الى الترجيح بين الموثق والحسن لان السند يتبع في التوصيف اخس رجاله كالنتيجة تتبع اخس مقدمتيها والاظهر كون الموثق اقوى فيتصف بالحسن
نعم قد يصير الحسن اقوى بسبب خصوص المدح في خصوص الرجل وهو لا يوجب جعله حسنا ثم انه قد يطلق الصحيح مضافا الى الراوي ومعينا على خبر كان سنده الى
هذا الرجل متصفا بصفات رجال الصحيح وان كان بعده كذلك ضعف او ارسال مثل ان يقال على ذلك صحيحة ابن ابي عمير عن رجل عن الصادق ع ولا ريب ان
ذلك ليس من الصحيح المصطلح الذي هو حجة بنفسه بل هو اصطلاح لاعلام تصحيح السند الى الرجل المعين واما من لهم اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح
عن عبد الله بن بكير مثلا فهو ليس من هذا القبيل كما توهم من وجهين احدهما ان ليس المراد فيه الصحة المصطلحة والثاني انه اريد منه بيان الوثوق بما قبل
عبد الله بن بكير ايضا وقد يطلق على جملة نحو تمام السند الا شخصا جامعا لاوصاف رجال الصحيح مثل ان يقال روى الشيخ في الصحيح عن فلان وان لم يكن القائل
ولا ما قبله متصفا بها ويثمر ذلك في الغالب فيما كان الفلان من اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم ونحو ذلك مما يدل على اعتبار الحديث بسبب رواية الا
المذكور او مجهولين في القسمين الاخيرين ايضا الرابع الضعيف وهو ما لم يجتمع فيه شروط الثلثة وقد عرفت مما سبق كون الصحيح والموثق حجة وكذلك الحسن انا
اذا ورد التثبت اللاجمالى اما الضعيف فلا تجوز العمل الا اذا اشتهر العمل به حتى يعتبر وصار حجة سيما اذا كان الاشتهار بين قدماء الاصحاب
نعم يجوز الاستدلال به في السنن والمكروهات للاخبار المستفيضة المعتبرة جملة منها الدالة على ان من بلغه ثواب على عمل ففعله التماس ذلك الثواب
اوتيه وان لم يكن كما بلغه رواه العامة والخاصة وغيرهما من الادلة وقد بيناها وحققناها في كتاب مناهج الاحكام وغيره ثم ان نسبة هذا الاصطلاح
الى المتاخرين لان قدماء اصحابنا لم يكن ذلك معروفا بينهم بل كانوا يطلقون الصحيح على كل حديث احتف بما يقتضي اعتمادهم عليه مثل وجوده في كثير
من الاصول الاربعمائة او تكرره في اصل او اصلين فصاعدا بطرق متعددة او وجوده في اصل احد من الجماعة التي اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح
عنهم كصفوان بن يحيى واحمد بن ابي نصر ويونس بن عبد الرحمن او على تصديقهم كزرارة ومحمد بن مسلم والفضيل بن يسار او على العمل بروايتهم كعمار
الساباطي ونظرائه ممن عدهم الشيخ في العدة او وجوده في احد الكتب المعروضة على الائمة فاثنوا على مؤلفها ككتاب عبيد الله الحلبي المعروض على
الصادق ع وكتابي يونس بن عبد الرحمن والفضل بن شاذان المعروضين على العسكري ع او كونه ماخوذا من احد الكتب التي شاع بين سلفهم الوثوق
بها والاعتماد عليها ككتاب الصلوة لحريز بن عبد الله السجستاني وكتب بني سعيد وعلي بن مهزيار او ككتاب حفص بن غياث القاضي وامثالها
على هذا الاصطلاح جرى ابن بابويه في من لا يحضره الفقيه فحكم بصحة ما اورده فيه مع عدم كون الجميع صحيحا باصطلاح المتاخرين وقد اشار الى

هذه الطريقة للقدماء وبيّنها شيخنا البهائي في مشرق الشمسين ثم قال واما سلوك المتاخرين على خلاف طريقة القدماء ووضع هذا الاصطلاح
هو تطاول الازمنة بينهم وبين الصدور السالفة واندراس بعض الاصول المعتمدة لتسلط الظلمة والجائرين من اهل الضلال والخوف من اظهارها
وانتساخها وانضم الى ذلك اجتماع ما وصل اليهم من الاصول في الكتب المشهورة في هذا الزمان فالتبست المأخوذة من الاصول المعتمدة بغيرها
واشتبهت المتكررة فيها بغير المتكررة وخفي عليهم كثير من القرائن فاحتاجوا الى قانون يتميز به الاحاديث المعتبرة عن غيرها فقرروا هذا
الاصطلاح وقال اول من سلك هذا الطريق العلامة ره اقول وهو لا يتم ذلك الا بعد ملاحظة ان التوثيق والتعديل ايضا كان احد القرائن الموجبة
للاعتماد عند القدماء ايضا والظاهر انه كان كذلك كما يستفاد من طريقتهم في تعديل الرجال وتوثيقهم واخبارهم المنقولة في الرجوع الى الاعدل
والافقه وغيرها فالقدماء ايضا كانوا يعتبرون ذلك كما ان المتاخرين ايضا قد يسلكون مسلك القدماء في التصحيح بسبب الاعتضاد بالقرائن
ايضا فيطلقون الصحيح على ما ظهر لهم من القرائن الوثوق عليه ولكن ذلك نادر والاطلاق في كلامهم محمول على مصطلحهم وذلك يجوز منهم اعتمادا
على القرائن او غفلة والعرف انهم قد يعتمدون على الحديث مع عدم التصريح بالعدالة وان كان توصيفهم اياه بالصحيح مجازا على مصطلحهم فلا بد
من التفطن لتلك القرائن وعدم الاقتصار على الصحيح والحسن المصطلحين كما اقتصر بعض المتاخرين من اصحابنا المحقق الشيخ حسن صاحب المنتقى
بغيرها ايضا من اسباب الوثاقة وامارتها ما نقلناه سابقا ومنها قولهم عين ووجه فقيل انهما يفيدان التوثيق واقوى منهما وجه من وجوه اصحابنا
واوجه منه اوجه من فلان اذا كان المفضل عليه ثقة ومنها كون الراوي من مشايخ الاجازة فقيل انه توثيق وقيل انه في اعلى درجات الوثاقة
وقيل ان مشايخ الاجازة لا يحتاجون الى التنصيص على تزكيتهم وربما نسب ذلك توثيقا الى كثير من المتاخرين ومنها كونه وكيلا لاحد
من الائمة لما قيل انهم لا يجعلون الفاسق وكيلا ومنها رواية الاجلاء عنه سيما الذين لا يروون رواية الضعفاء والمراسيل كاحمد بن محمد بن عيسى
ومنها ان يروي عنه احد الذين قيل فيهم انهم لا يروون الا عن ثقة مثل صفوان بن يحيى والبزنطي وابن ابي عمير وذهب جماعة من المتاخرين الى ان
ذلك من امارات الوثاقة وقبول الرواية ويقرب منهم علي بن الحسن الطاطري ومحمد بن اسماعيل بن ميمون وجعفر بن بشير ومنها اعتماد القميين عليه
ومنها وقوعه في سند حصل القطع بصدوره من جهة ومنها وجود الرواية في الكافي والفقيه لما ذكرا في اولهما وما وجد في كليهما فاقوى واذا انضم
اليهما التهذيب والاستبصار فاقوى واقوى وهكذا ومنها اكثار الكليني الرواية عن رجل والفقيه ومنها كونه شيخا لمعتبر عند مثل السيد ابن طاووس
من لا يجوز العمل بخبر الواحد ومنها قولهم معتمد الكتاب وقولهم ثقة في الحديث وصحيح الحكاية ومنها قولهم سليم الجنبة ان اريد سليم الاحاديث
قيل سليم الطريقة ومنها قولهم فقيه من فقهائنا او فاضل دين او اصدق من فلان اذا كان المفضل عليه جليلا ومنها توثيق ابن فضال وابن
عقدة وربما يعتمد على مثل توثيق ابن نمير ومن ضاهاهم ايضا ومنها رواية الثقة عن رهط او عن غير واحد او عن اشياخه ومنها ان يذكره
واحد من الاجلاء مترحما عليه او مترضيا له ومنها ان يقول الثقة حدثني الثقة ومنها ان يروي محمد بن احمد بن يحيى عنه ولم يكن من جملة ما استثناه
القميون وعن جماعة من المحققين ان فيه شهادة على العدالة والصحة وكذا استثناء محمد بن عيسى عن رواة يونس بن عبد الرحمن ففيه شهادة على
وثاقة غيره ومنها قولهم اسند عنه يعني سمع منه الحديث على وجه الاسناد الى غير ذلك مما يستفاد منه التوثيق او الحسن مما هو مذكور في كتب الرجال
فيوجد في المواضع المتفرقة ويمكن استنباطها للفقيه الماهر بالتتبع في الموارد الخاصة فاجعل المعيار حصول الظن وان اكتفي بالتعديل الفرعي
في العمل بالاخبار يلزم خلو اكثر الاحكام من الدليل ويلزم مخالفة طريقة جل العلماء سيما على القول باشتراط العدلين في التزكية وقد اشرنا الى معنى
اشتراط العدالة ووجه الاجماع المنقول فيه (الثاني) انهم ذكروا للخبر اقساما اخر باعتبارات شتى كلها ترجع الى الاقسام الاربعة بعضها يختص بالضعيف
وبعضها مشترك بين الكل او الجل وذكر تفصيلها وتعريفها وان كان وظيفة علم الدراية الا انا نذكر هنا اكثرها لتكثير الفائدة فمنها المسند
وهو ما اتصل سنده الى المعصوم بان لا يعرضه قطع بسقوط شيء منه ومنها المتصل ويسمى الموصول وهو ما اتصل اسناده بنقل كل راو عن فوقه سواء
رفع الى المعصوم او وقف على غيره فهو اعم من الاول ومنها المرفوع وهو ما اضيف الى المعصوم من قول او فعل او تقرير سواء اعتراه قطع او ارسال

في اسباب الوثاقة

في ذكر اقسام الحديث
المسند والمتصل والمرفوع



في سنده ام لا ومنها المعلق وهو ما حذف من اول اسناده واحد او اكثر فان علم المحذوف فهو كالمذكور والا فهو كالمرسل ومنها العالي الاسناد
وهو القليل الوسائط ومنها المعنعن وهو ما يقال في سنده فلان عن فلان بلفظ عن من غير ذكر التحديث والاخبار والاظهر انه متصل كما عليه الاكثر اذا لم
يظهر قرينة على عدم اللقاء وامن التدليس ومنها المدرج وهو ان يدرج في الحديث كلام بعض الرواة فيظن انه منه ومنها المشهور وهو الشائع
عند اهل الحديث بان ينقله جماعة منهم ومنها الشاذ وهو ما رواه الثقة مخالفا لما رواه الاكثر فان رواه غير الثقة فهو المنكر والمردود ومنها
الغريب وهو اما غريب الاسناد والمتن بان ينفرد بروايته واحد او غريب الاسناد خاصة كخبر يعرف متنه عن جماعة من الصحابة مثلا اذا انفرد بروايته
واحد عن اخر غيرهم او غريب المتن خاصة بان ينفرد بروايته واحد ثم يرويه عنه جماعة ويشتهر فيصير غريبا مشهورا لاتصافه بالغرابة في طرفه الاول وبالشهرة
في طرفه الاخر ومنها المصحف وهو اما في الراوي كتصحيف بريد بالباء الموحدة المضمومة والراء المهملة بيزيد بالياء المثناة التحتانية والزاي او في
المتن وهو كثير ومنها الغريب لفظا واكثره مذكور في الكتب الموضوعة لغريب الحديث كالنهاية لابن الاثير والفائق للزمخشري وغيرهما ومنها المقبول
وهو ما تلقوه بالقبول وعملوا به سواء رواه ثقة ام لا ومنها المزيد على غيره مما في معناه اما في المتن كان يزيد فيه ما لا يفهم من الاخر او في السند كان يرويه احدهم
عن اثنين والاخر عن ثلثة سواء كان في الوسط او في الاخر ومنها المسلسل وهو ما تتابع فيه رجال الاسناد على صفة او حالة من قول او فعل كالمسلسل
بالتحديث بان يقول حدثنا فلان قال حدثنا فلان وهكذا او بالاسماء نحو اخبرنا محمد عن محمد او بالاباء نحو فلان عن ابيه فلان عن ابيه فلان
وغير ذلك كالمسلسل بالمصافحة والمشابكة واخذ الشعر وغيره ذلك فان اتصل السند كذلك الى المعصوم فتام والا فبحسبه وهذه المذكورات امارات
في اصول الانواع الاربعة واما ما يختص بالضعيف فمنها المقطوع وقد يقال له المنقطع وهو الموقوف على التابعي ومن في حكمه وقد يطلق على الاعم من
ذلك فيشمل المعلق والمرسل ومنقطع الوسط وغير ذلك ثم ان كان الساقط من السند اكثر من واحد يسمى معضلا على صيغة اسم المفعول بمعنى
المشكل والا فمنقطع ومنها المرسل وهو ما رواه عن المعصوم او غيره من لم يدركه او لم يلحقه من دون واسطة او بواسطة مبهمة كرجل او بعض اصحابنا
واختصاص هذا القسم بالضعيف مبني على اصطلاح المتاخرين والا فقد عرفت ان بعض المراسيل في قوة الصحيح في الحجية ومنها الموقوف وهو ما روي
عن صاحب المعصوم من غير ان يسنده الى المعصوم واما المضمر كان يقول صاحب المعصوم سألته عن كذا قال كذا فان كان من مثل زرارة ومحمد بن مسلم واضرابهما من
الاجلاء فالاظهر حجيته بل الظاهر ان مطلق الموثقين من اصحابنا ايضا كذلك لان الظاهر حال اصحاب الائمة انهم لا يسألون الا منهم والذي صار سببا للاضمار
اما التقية او تقطيع الاخبار من الاصول فانهم كانوا يكتبون في صدر سؤالاتهم سألت فلانا عن كذا فقال كذا وسألته عن كذا قال كذا وهكذا
ثم بعد تقطيعها وجمعها في الكتب المؤلفة صار مشتبها والاظهر الاعتماد على القرائن واشخاص الرواة ومنها المدلس كان يقول الراوي قال فلان على
وجه يوهم روايته عنه بلا واسطة مع انه ليس كذلك فان قال حدثني فهو كذب ومنها ان اسقط عن السند رجلا مجروحا لتقوية الحديث او يذكر بعض
الرجال باسم او لقب او نسبة غير مشتهر به فان كل ذلك قبيح مذموم الا لاجل تقية او غيرها من الاغراض الصحيحة ومنها المضطرب وهو ما اختلف
الرواية اما بالسند كان يرويه تارة بواسطة واخرى بدونها او في المتن كحديث تمييز الدم المشتبه بدم الحيض والقرحة بانه يخرج من الايمن على ما
في بعض النسخ او من الايسر في الاخرى ومنها المعلل وقد مر الاشارة اليه ومنها المقلوب وهو حديث ورد بطريق فيغير كل الطريق او بعض
رجاله ليرغب فيه وهو مردود الا اذا كان سهوا فيغتفر عن صاحبه ومنها الموضوع وهو معلوم (الثالث) لا بد لراوي الحديث من مستند صحيح في
رواية الحديث وتحمله اما الرواية عن المعصوم فله وجوه اعلاها السماع ولفظه ان يقول سمعت المعصوم يقول كذا او سمعته او شافهني او حدثني
ثم ان يقول قال كذا لاحتمال كون السماع بواسطة ولذا يخالف الظاهر ثم ان يقول امر بكذا ونهى عن كذا فانه يحتمل مضافا الى احتمال الواسطة
في فهم الامر والنهي او اطلاق الامر والنهي على ما فهمه بالدلالة التبعية من النهي عن ضده او الامر به وان كان بعيدا واما مثل امرنا بكذا او نهينا
عن كذا ونحو ذلك بصيغة المجهول او من السنة كذا او قول الصحابي كنا نفعل كذا وامثاله فذلك ادون الكل ويتبع العمل بها وقبولها الظهور
من جهة القرائن واما الرواية عن الراوي فله ايضا وجوه اعلاها السماع من الشيخ سواء كان بقراءته من كتاب او باملائه من حفظه فيقول

سمعنا او حدثني او اخبرني ان قصد الشيخ سماعه وان قصد استماع غيره فيقول حدث فلانا وانا اسمع وعلل الشهيد الثاني كونه اعلى بان الشيخ
اعرف بوجوه ضبط الحديث وتاديته ولانه خليفة رسول الله صلى الله عليه وآله وسفيره الى امته والاخذ منه كالاخذ منه ولان النبي صلى الله عليه وآله اخبر الناس اولا
واسمعهم ما جاء به والتقرير على ما جرى بحضرته اولى ولان السامع اربط جاشا واوعى قلبا وشغل القلب وتوزع الفكر الى القارئ اسرع
وفي صحيحة عبد الله بن سنان قال قلت لابي عبد الله عليه السلام يجيئني القوم فيستمعون مني حديثكم فاضجر ولا اقوى قال فاقرأ عليهم من اوله حديثا ومن وسطه حديثا
ومن آخره حديثا فعدوله الى قراءة هذه الاحاديث مع العجز يدل على اولويته من قراءة الراوي والا لامرهم بها انتهى وفيه ان الخبر الصحيح ... تامل
ظ ثم دونه القراءة على الشيخ مع اقراره به وتصريحه بالاعتراف بمضمونه ويسمى ذلك عرضا والظاهر ان يكون السكوت مع توجهه اليه وعدم مانع على المنع
والرد من غفلة او اكراه او خوف ونحوه وانضمام القرائن بالرضا كافيا وعبارته قرأت على فلان واقر به واعترف او حدثنا او اخبرنا فلان قراءة عليه
وبه من قوله قرئ عليه عند جماعة والحق المنع اذا لم يقم قرينة على ارادة ذلك فان ظاهره سماعه من الشيخ ومن السيد المنع عنه معتقدا انه مجاز بايهامها
مناقضة لان معنى الاخبار والتحديث هو السماع منه وقولهم قراءة عليه تكذيب وهو مدفوع بان كل مجاز كذلك فينسد باب المجاز ومن وجوه التحمل الاجازة
وهي اخبار اجمالي بامور مضبوطة معلومة مامون عليها من الغلط والتصحيف ونحوهما وذلك اما بتحقيق الكتاب كقوله اجزت لك روايته هذه النسخة الصحيحة
او بتعيين المتيقن في نفس الامر الصحيح في الواقع مثل تهذيب الشيخ او استبصاره مثلا ثم انه لا اشكال في جواز النقل والرواية والعمل بالاجازة وعبارته انه
انبأنا وانبأنا فلان ويجوز حدثنا واخبرنا ايضا والظاهر عدم الجواز على الاطلاق الا مع القرينة بل يجوز انبانا هنا الكتاب اجازة كما ذكرنا في القراءة على الشيخ
والاجازة على اقسام الاول اجازة معين لمعين كقوله اجزت لك التهذيب او هذه النسخة منه وهذا اعلى اقسام الاجازة والثاني اجازة معين لغير معين كان
يقول اجزت لك مسموعاتي فيقتصر على ما ثبت عنده انه من مسموعاته الثالث اجازة غير معين لمعين كقوله اجزت التهذيب لكل الطلبة او لاهل زماني الرابع
اجازة غير معين بغير معين كاجزت مسموعاتي لكل احد من اهل زماني الخامس اجازة المعدوم اما منفردا او عطفا على الموجود وفي جوازه خلاف وفائدة الاجازة
انما يظهر في صحة الاصل الجامع المعين وحصول الاعتماد عليه او ما لم يثبت تواتره من المروي عنه والا فلا فائدة فيها في المتواتر كمطلق الكتب الاربعة عن مؤلفيها
ثم يحصل بها بقاء اتصال سلسلة الاسناد الى المعصوم وذلك امر مطلوب للتيمن والتبرك ويظهر مما ذكرنا الكلام في فائدة السماع والقراءة عليه ايضا فيحصل
التصحيح والخلاص من التصحيف والتحريف وغير ذلك ومن انحاء التحمل المناولة وهي اما مقرونة بالاجازة او خالية عنها فالاول كان يدفع كتابا ويقول
هذا سماعي او روايتي عن فلان فاروه عني او اجزت لك روايته عني ولا اشكال في جواز روايته والثاني ان يناوله الكتاب مقتصرا على قوله هذا سماعي
من فلان والاكثر على عدم جواز الرواية ... ومنها الكتابة وهو ان يكتب مسموعه لغائب او حاضر بخطه او باذنه الثقة ان يكتب او كتب ان القلم
سماعي فان اقترن ذلك بالاجازة وكتب فاروه عني او اجزت لك روايته فلم ينقل خلاف في جواز الرواية بشرط معرفة الخط والامن من التزوير وان خلا
عن ذكر الاجازة ففيه خلاف والاكثر على الصحة وهو الاظهر والعبارة ان يقول كتب الي فلان او اخبرنا او حدثنا مكاتبة ومنها الوجادة وهو ان
يجد الانسان احاديث بخط راويها معاصرا كان له او لا ولم يجوزوا الرواية بمجرد ذلك بل يقول وجدت او قرأت بخط فلان وفي جواز العمل بها قولان

**المطلب الثاني** في الفعل والتقرير **قانون** فعل المعصوم حجة كقوله لكن الشأن في تحقيق محله وتعيين ما يحكم بمتابعته فنقول اما الافعال الطبيعية كالاكل
والشرب والنوم والاستيقاظ فالكل مباح له ولنا بلا اشكال وذلك اذا لم يلاحظ حيثية واعتبار وخصوصية كالاستمرار على القبلة حال الاكل
على الرق مثلا فانها بذلك يندرج في الاقسام الآتية واما ما يتردد بين كونه من افعال الطبايع او من الشرع ففي حمله على ايهما وجهان نظرا الى اصالة
عدم التشريع والى انه بعث لبيان الشرعيات قال الشهيد في القواعد قد وقع ذلك في مواضع منها جلسة الاستراحة وهي ثابتة من فعله وبعض
العامة زعم انه انما فعلها بعد ان بدن وحمل اللحم فتوهم انه للجبلة ومنها دخوله مكة من ثنية كدا وخروجه من ثنية كدا فهل ذلك لانه صادف طريقه او لانه
ويظهر الفائدة في استحبابه لكل داخل ومنها ... في الفرق الاخير وتعريسه لما بلغ ذا الحليفة وذهابه بطريق في العيد ورجوعه باخرى والصحيح
حمل ذلك كله على الشرع انتهى كلامه رفع مقامه اقول ويرجع الكلام فيه الى الاعلم وجهه وسيجيء التفصيل والتحقيق ثم انه لا اشكال ايضا فيما علم





اختصاصه صلى الله عليه وآله كوجوب التهجد واباحة الوصال في الصوم والزيادة على اربع في النكاح الدائم واما غيرها فاما ان لا نعلم وجهه فقط سواء علمنا من الوجوب والندب
او غيرهما او لا نعلم وجهه وعلى الاول فاما نعلم انه قصد به القربة ام لا وعلى الاول فيتردد فعله لنفسه بين الواجب والمندوب وعلى الثاني فيتردد فعله
بينهما وبين المباح والمكروه لو قلنا بصدوره عنهم لاستحالة صدور الحرام عنهم عندنا فهذه اقسام ثلثة وهذا كله اذا لم يكن فعله بيانا لمجمل ويجيء الكلام
فيه فاما لم يعلم وجهه فهل يجب علينا متابعته مط او يستحب مط او يباح او يجب التوقف فيه اقوال اقواها القول الثاني لنا اصالة البراءة عن الوجوب وعدم
دليل قائم عليه كما ستعرفه واحتمال الاباحة مرجوح بالكثرة الراجح في افعالهم عليهم السلام ولان ذلك مقتضى الاحتياط لاحتمال الوجوب بل والندب ايضا بنفسه وكان ذلك
مقتضى عموم ما دل على حسن التأسي بعد تقييدها على الوجوب احتج القائل بالوجوب بوجوه ضعيفة اقواها الآيات الآمرة بالتأسي مثل قوله تعالى فاتبعوه وفيه
ان المتابعة والتأسي هو الاتيان بمثل فعل الغير على الوجه الذي فعله لانه فعله ففعل ما فعله بقصد الندب بعنوان الوجوب ليس متابعة له كما يكون التجوز في
مادة الصيغة لابقاء هيئتها على حقيقتها يمكن العكس بارادة الطلب الراجح سيما والاول يستلزم التخصيص ايضا جزما لعدم الوجوب في كثير من الافعال
وفي بعض الحواشي اجاب عنه بانه اذا ابقي الاتباع على معناه الحقيقي وهو الاتيان بالفعل على ما فعله لاجل انه فعله على الوجه الذي فعله فالوجوب المتعلق
بالمعنى من جهة صيغة الامر انما يتعلق بالقيد لا بالمقيد للاجماع اصلا ومنه يظهر الجواب عن قوله تعالى ان كنتم تحبون الله فاتبعوني ووجه الاستدلال بها انه جعل
وجوب المتابعة معلقا على محبة الله التي هي واجبة اتفاقا وما اجيب بان وجود الشرط غير مستلزم للمشروط فهو فاسد لا بنائه على الخلط بين معاني الشرط
وجعلها عبارة عن الاصولي وعن قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجوا الله واليوم الآخر وتقريره من كان يرجوا الله واليوم الآخر فله فيه اسوة
حسنة ويلزمه بعكس النقيض ان من لم يكن له اسوة حسنة فليس ممن يرجوا الله واليوم الآخر وهذا تهديد ووعيد على ترك التأسي وهو دليل الوجوب ويظهر الجواب عنه مما
تقدم فان التأسي هو متابعة الفعل لاجل انه فعله على الوجه الذي فعله لا بعنوان الوجوب مط والقدح في عموم التأسي في مقام الجواب ... لا وجه له
الوجوه في امثال هذا المقام في العرف والعادة والجواب من سائر الآيات مثل اطيعوا الرسول وما آتيكم الرسول فخذوه ... كيلا
يكون على المؤمنين حرج فان الطاعة موافقة الامر وهو حقيقة في القول والمراد بما آتى القول بالتبادر سيما مع مقابلته قوله وما نهيكم عنه فانتهوا
وغاية ما يدل عليه الآية الاخيرة الاباحة سيما وهي في مقام توهم الحظر وان هو من الوجوب اما الاستدلال بالاحتياط ففيه انه لا يتم لاجل احتمال الحرمة
لاحتمال كونه من الخصائص لانه لا دليل على وجوبه بل انما يتم لو سلم فيما ثبت التكليف يقينا وتوقف البراءة اليقينية على العمل وهو اول الكلام وانت بعد التأمل
فيما ذكرنا تقدر على استنباط دليل القائل بالاباحة والتوقف والجواب عنهما فالقائل بالاباحة يقول ان تعارض الاحتمالين الرجحان والحظر
الرجوع الى الاصل وهو الاباحة والمتوقف يتوقف فيظهر الجواب عما ذكرنا فان احتمال الحظر من جهة كونه من الخصائص نادر لا يلتفت اليه فان القاعدة
موافقة النبي والائمة لامتهم وتابعيهم فالاصل هو المشاركة الا ما اخرجه الدليل واما ما علم وجهه بمعنى انه يعلم انه واجب عليه او مندوب او غيره ولم يعلم انه من خصائصه
فالظاهر لزوم اتباعه بمعنى اشتراكنا معه على الوجه الذي فعله وذهب بعضهم الى انه كالعبادات دون المناكحات والمعاملات ... لنا الادلة المتقدمة
للقائلين بالوجوب في المسألة السابقة وضعف احتمال الاختصاص فيما لم يعلم كونه من الخصائص واما ما علم انه ليس منها فلا اشكال فيه وضعف تفصيل المنكر
فيه ايضا اظهر وجوابه فيما يحتملها عدم الالتفات الى النادر سيما مع قيام الادلة على حسن التأسي واما التفصيل فلا دليل له يعتد به وقد استدل على ...
المعامل باجماع الصحابة على الرجوع في الاحكام الى افعاله كقبلة الصائم لما روته ام سلمة عن فعله والغسل بمجرد التقاء الختانين وان لم ينزل لما روته
عائشة من فعله نظرا الى ان وجه الاول فعله ومنافاته للاحرام وان الغسل من التقاء الختانين ظ في انه يفعله بعنوان الوجوب لانه كان يجعله غسل الجنابة
ويترتب عليه احكامه وغسل الجنابة واجب مع انه ظ ان الحكم في التروك هو الحكم في الفعل وما يتفرع على هذا التأسي في التباعد عن الناس عند التخلي
لانه كان على سبيل الاستحباب ثم ان معرفة وجه فعله اما يعرف بنصه بان هذا الذي فعلته فعلته بعنوان الوجوب او يعلم انه كان امتثالا لامر يدل على الوجوب
مثل قوله تعالى اقم الصلوة الدال على الوجوب او امر يدل على جوازها او رخصة او امر ندب وان التمثيل لذلك بقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا ...
لعموم الخطاب فيهما او يعلم بانضمام القرائن كما اشرنا في قبلة الصائم والتباعد عند التخلي او غير ذلك من القرائن ومنها اصالة عدم الوجوب الا الذي على الاباحة

عليه اذا فقد الدليل على الوجوب الندب **قانون** اذا وقع الفعل بيانا للمجمل فيتبعه الوجه ويظهر حكمه مما سبق ثم انك قد عرفت في باب المجمل والمبين حكم كون
الفعل بيانا واقسام ما يدل على بيانيته فاعلم ان المعصوم اذا صلى عند حضور مقام البيان فاعلم ان ما يخليه فيه من الحركات والسكنات وغيرهما فالكلام فيها وما
لم يعلم فان كان مما استحبه ولم يكن متلبسا به قبل الفعل فالظاهر دخوله في البيان وما كان متلبسا به قبله كالستر في الصلوة بل مثل الطهارة لصلوة الميت لو
كان فعلها في حال التوضأ قبلها الصلوة اليومية فالظاهر عدم المدخلية الا ان يثبت بدليل من خارج وكذا الكلام في عوارض ما استحبه مثل التقصير
التطويل في الركعة والبطؤ الغير المعتد بها عرفا فمثل تفاوت المتواتر بسبب طلاقة اللسان وعدمها في الكم ومثل تطويل الغسل في كل واحد من اعضاء
الوضوء وتعجيله بحيث لا يتفاوت في المصداق العرفي غالبا لا يعتد بها لاقتضاء العرف في ذلك وعدم انضباط ذلك تحت حد محدود للتجاوز عنه فالتكليف
بتكليف ما لا يطاق واما التفاوت الفاحش الخارج من حد المتعارف والاوساط فالظاهر اعتباره فيشكل الاكتفاء بوضوء يغسل كل واحد من اعضائه في
ظرف ساعة مثلا واما ما يشك في دخوله في البيان وعدمه مثل التوالي في الاعضاء بحيث اذا فرغ من عضو شرع في الاخر بلا فصل وكذا غسل الاعلى
من الاعلى وكذا اليمنى كذا المسح من الاعلى فان كلا من ذلك مما يشك في دخوله لان الفعل العرفي للاعضاء يصدق مع الفصل ومع الاتيان بوجه اتفق لكن
[illegible]



[illegible]

**المقصد الرابع**

[illegible]

قانون كل ما يستقل به العقل ويجزم به كوجوب قضاء الدين ورد الوديعة وحرمة الظلم واستحباب الاحسان ونحوها فان دليل لحكم الشرع انه كالنبي
عند اصحابنا الامامية وفاقا لاكثر العقلاء من ارباب الديانات وغيرهم من الحكماء والبراهمة والملاحدة وغيرهم بالادلة القاطعة والبراهين
الساطعة بل بالضرورة الوجدانية التي لا يعارضها شبهة وريبة ان العقل يدرك الحسن والقبح يعني ان بعض الافعال بحيث يستحق فاعله
من حيث هو فاعله المدح وبعضها بحيث يستحق فاعله الذم وان لم يظهر من الشرع خطاب فيه ويظهر منه هذا الحسن والقبح في المواد المختلفة على
المراتب فيها بحسب نفس الامر فقد يدرك حسنا لا يرضى بتركه ويحكم بلزوم الاتيان به وفي بعضها فيحكم بلزوم تركه وقد يجوز الترك في بعضها
والفعل بعضها وهكذا فكذلك من الواضح انه يدرك ان بعض هذه الافعال مما لا يرضى الله تعالى بتركه ويريده من عباده بعنوان اللزوم وبعضها
ما لا يرضى بفعله ويريد تركه بعنوان اللزوم وانها مما يستحق بها عن الله تعالى المجازات ان خيرا فخير وان شرا فشر ولازم ذلك انه طلب منا
الفعل والترك بلسان العقل فكما ان الرسول الظاهر يبين احكام الله ومأموراته ومنهياته فكذلك العقل يبين بعضها فانه يحكم عقلا بوجود المبدأ
الحكيم القادر العدل الصانع للعالم فيحكم بانه يجازي العبد القوي بسبب ظلمه على العبد الضعيف بالعقاب في كل الودعي الذي ائتمنه عبد من عباده
سيما اذا كان ذلك العبد محتاجا غاية الاحتياج بسبب ترك ردها اليه ويجازي العبد القوي الرضيع بما قدر على عبده الضعيف العاجز المحتاج بالثواب
فلو لم يكن نهينا عن الظلم ولو نابرد الوديعة ولم يكن الظلم وترك الرد مخالفة له لما حكم العقل بمؤاخذة الله وعقابه لان القبح الذاتي يكفي فيه
استحقاق الذم فيثبت من ذلك ان الظلم حرام شرعا ورد الوديعة واجب شرعا وما توهمه بعض المتأخرين تبعا لبعض العامة من ان حكم العقل
هو محض استحقاق المدح والذم لا ترتب الثواب والعقاب ايضا الذي هو لازم حكم الشرع فلم يدل حكم العقل على الحكم الشرعي فهو مبني على الغفلة
عن مراد القوم من الحكم العقلي وحسبان ان الحكم العقلي معناه الفرع كونه في مبحث ادراك العقل الحسن والقبح قبالا للاشاعرة المنكرين لذلك
وقد عرفت ان العقل يحكم على ازيد من ذلك ايضا مع ان المستفاد من الاخبار الواردة في العقل والجهل ايضا هو ذلك وانه مما يثاب به ويعاقب
وانه مما يكتسب به الجنان ونحو ذلك مع انه يمكن ان يقال بعد ما ثبت ان لكل امر من الامور حكما من الله تعالى بالضرورة والاخبار وثبت من الاخبار
انها موجودة عند المعصومين وان لم يصل الينا كلها ان كل ما يدرك العقل قبحه فلا بد ان يكون من جملة ما نهى الله تعالى عنه وما يدرك حسنه لا بد
ان يكون مما امر به فاذا استقل بادراك الحسن والقبح بلا تأمل في توقيفه على شرط او زمان او مكان او مع تقييده بشيء من المذكورات فيحكم بان
الشرع ايضا حكم به ايضا كذلك لانه تعالى لا يأمر بالقبيح ولا ينهى عن الحسن بل انه يأمر بالعدل والاحسان وينهى عن الفحشاء والمنكر وقد يقال ان الثواب
والعقاب انما يترتبان على الاطاعة والمخالفة لا غير والاطاعة والمخالفة لا يتحقق الا بموافقة الاوامر والنواهي في الكتاب والسنة و
مخالفتها وحيث لا امر ولا نهي ولا خطاب فلا اطاعة ولا ثواب ولا عقاب وفيه ان انحصار الاطاعة والمخالفة في موافقة الخطاب اللفظي ومخالفته
دعوى بلا دليل بل هما موافقة طلب الشارع ومخالفته وان كان ذلك الطلب بلسان العقل نظير ذلك ان الله تعالى اذا كلف نبيه بواسطة الالهام
من دون توسط وحي من جبرئيل واتيان كلام واستلزم ذلك الالهام جزما فالعقل فينا نظير الالهام فيهم فالقول بان القدر الثابت من
الادلة ان ما يجوز اتباعه ويجب متابعته هو ما يحصل القطع به او الظن من قول المعصوم او فعله او تقريره دون غيره فالكلام في هذا الدليل
العقلي مثل الكلام في جواز العمل بالرؤيا اذا رأى احد احدا من المعصومين وحكم بحكم ولا دليل على جواز العمل بهذا الحكم من كلام ظاهري اذ من
يدعي حكم العقل بوجوب رد الوديعة وحرمة الظلم يدعي القطع بان الله تعالى خاطبه بذلك بلسان العقل فكيف يجوز العمل بالظن بخطاب الله تعالى و
لا يجوز العمل باليقين به فان كان ولا بد من المناقشة فليكن في منع حصول هذا القطع من جهة العقل وانه لا يمكن ذلك وانت خبير
بان دعوى ذلك بعيد عن السداد ولا حرج علينا على من ادعى ذلك اذ لم يدل دليل على امتناعه ان لم يسلم البرهان على وقوعه فلذا ادعاه
مدع فكيف تكذبه نعم لا تمنع تفاوت الافهام في ذلك وفي ملاحظة المواضع التي يستقل العقل بادراك الحكم فيها وذلك لا يوجب نفي الحكم راسا ولا
يوجب نقضا على من جزم بذلك مما ادرك حتى يكون حجة عليه قطعيا كان او ظنيا و معذور في خطائه ثم ان معنى قولهم ان العقل والشرع متطابقان

فكلما حكم



فكلما حكم به الشرع فقد حكم به العقل وبالعكس ان كل ما حكم فيه الشرع يحكم لو اطلع العقل على الوجه الذي هو الشارع اليه يقينا الحكم الخاص في ذلك الشيء
حكم العقل بموافقته وذلك لان الحكيم العدل الذي لا يفعل القبيح لا يصدر عنه القبيح وترجيح المرجوح قبيح والترجيح بلا مرجح محال فتعيين الوجوب
مثلا للصلوة والزكوة وتعيين الحرمة للخمر والخنزير انما كان لجهة مرجحة لذلك من حسن او قبح ذاتي او بحسب زمان او مكان او شخص و تلك
الجهة علة تامة لاختيار ذلك الحكم اما بنفسها او مع ملاحظة قيد من زمان او مكان او غيرهما فلو فرض اطلاع عقولنا على تلك العلة على
ما هي علة لحكم فيه بمثل ما حكم به بلسان ظاهر الشرع وما يتوهم انه قد لا يكون في اصل الفعل رجحان لكنه تعالى يأمر به امتحانا للعبد فهو لا ينافي ما ذكرنا
اذ نفس الابتلاء ايضا مصلحة وان لم يكن في نفس المأمور به مصلحة مع انه قد يكون المراد بالامر محض الامتحان مثل حكاية ابرهيم واسمعيل فالمصلحة انما هي في
الامتحان لا في الذبح مع ان الايثار بمحض للامتحان ايضا دون امر آخر جهة مقتضية ومصلحة معينة لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح في ايثار
ذلك الامر للامتحان وعدم ادراكنا اياها لا يدل على عدمها وبالجملة العقل تابع لما افاده الشارع فاذا اطلع على طلب الفعل من حيث هو هنا
الفعل يحكم بحسن طلبه كذلك واذا اطلع على طلبه من حيث الامتحان فيحكم بحسن طلبه من حيث الامتحان وهكذا واما العكس اعني كل ما حكم به العقل فقد
حكم به الشرع فيتصور له تقريران احدهما ان ما حكم به العقل بحسنه وقبحه بعنوان لزوم الفعل وعدم الرضا بالترك او بالعكس او غيرهما من
الاحكام فيحكم الشرع به بعنوان ان العقل ادرك انه مطلوب الشارع ومراده ونحن مكلفون بفعله او مبغوضه ومكروهه ونحن مكلفون بتركه وبناؤه
على الاول يعاقبنا على الاخير وثانيهما ان ما حكم العقل به انه مراد الله ومطلوبه واراد منا فعله او تركه بعنوان اللزوم او غيره فهو موافق لما صدر عن الله
تعالى من الاحكام وهو مخزون عند اهله من المعصومين وذلك مبني على الاعتقاد بان لكل شيء ورد عن الله على النبي ص وبلغنا اكثرها وبقي بعضها
مخزونا عند اهله لاجل مصلحة يرونها فذلك الحكم العقلي كاشف عن ان ما هو مخزون من الحكم عند اهله في شأن هذا الذي ادرك العقل حكمها
حكم به العقل من الاحكام والاظهر هو التقرير الاول وبالجملة لا وجه لما زعم من الاشكال في كون دليل العقل بهذا المعنى مثبتا للحكم الشرعي مع انه متفق عليه
عند اصحابنا فانهم يصرحون في الكتب الاصولية والفقهية بان من ادلة حكم الشرع هو العقل ثم يذكرون من اقسام الادلة ما يستقل به العقل كقضاء
الدين ورد الوديعة والظلم ونحو ذلك قولهم في الكتب الكلامية بوجوب اللطف على الله تعالى وتفسيرهم اللطف بما يقرب الى الطاعة ويبعد عن
المعصية وجعلوا من اللطف ارسال الرسل وانزال الكتب ليس معنى ذلك الا ان العقل يدرك الاحكام الشرعية ان الله تعالى يطلب منهم العدل و
الامانة وينهاهم عن الظلم والفحشاء وان الصدق والتواضع والسخاء والعفو حسن وان الكذب والكبر والبخل والنفاق قبيح وامثال ذلك انما اللطف
هو لتأكيد العقل بالنقل حتى يكمل البيان ويتم الحجة وقد اورد على هذا القسم من الادلة العقلية وجوه من الاعتراض سخيفة لا يليق كثير منها بالذكر
اعرضنا عنها واقواها امران احدهما قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فانه نفى التعذيب الا بعد بعث الرسل وتبليغهم فلا يكون ما حكم العقل بوجوبه او
حرمته واجبا شرعيا او حراما شرعيا [illegible] وان الواجب ما يستحق تاركه العقاب والحرام ما يستحق فاعله العقاب للملازمة بين الاستحقاق [illegible] الجزاء واعترض عليه
بان الواجب الشرعي مثلا هو ما يجوز المكلف العقاب على تركه مع الجزم بعدم الاخبار [illegible] فلا وجوب فيه ان هذا مناقشة في الاصطلاح
وامر سهل ايضا بان الواجب الشرعي ما يوجب فعله الثواب من حيث هو طاعة وتركه العقاب من حيث هو مخالفة واخبار الله تعالى بنفي التعذيب [illegible] فلا
اطاعة ولا مخالفة ولا وجوب ولا حرمة وقد ظهر مما قدمنا من ان العقل يحكم بان الله تعالى امرنا بالفعل ونهانا فيحصل الاطاعة والمخالفة ولا ينحصر الامر
في موافقة الخطاب اللفظي ومخالفته والاولى نفي التعذيب في الاية فيه منع ظاهر على القول بكون جميع الاحكام مخزونة عند اهله والاستقلال بادراك
العقل انما هو الموجود عند اهله فتحقق الاطاعة والمخالفة ظاهر فيمكن بعث الرسول وحصول التبليغ منه في هذا الحكم ايضا فيثبت الحكم الشرعي بالعقل
ويثبت الحكم بالثواب والعقاب [illegible] ان المراد ببعث الرسول هو بعثه [illegible] بالبيان التفصيلي لا مثل هذا البيان الذي بين العقل فيصير نظير
بيانه من حكم العقل فهو بعيد جدا الا ترى انا نثبت كثيرا من احكام الله تعالى بالاجماع مع انا لا نقول بان هذا ليس بتبليغ تفصيلي فان اتفاق العلماء
كاشف عن رأي المعصوم وحكم المعلوم اجمالا قبل العلم بالاجماع تفصيلا وليس بكاشف عن نوله التفصيل وحال استخراج العقل الحكم حال الاستخراج

العلم اما التخصيص في الجواهر الاية انها من قبيل قوله ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة ولا يكلف الله نفسا الا ما اتيها ولا تكليف الا بعد البيان

تجوز ذلك ولما كان اغلب التكاليف الشرعية مما لا يستقل به العقل فكفى في الاية بذكر الرسول فالمراد حقيقة والله يعلم وما كنا معذبين حتى نبعث

رسولا يبلغ ادراك العقل الحجة تامة او نقول ان الرسول اعم من الرسول الباطن كما ورد ان لله حجتين حجة في الباطن وهو العقل وحجة في الظاهر وهو الرسول

مع ان الاية ظاهرة في الكلام فلا يعارض بها الدليل القاطع من حكم العقل فيما يستقل ولو نوقش في ادراك العقل بالاستقلال فانما هو كلام في الصغرى

[illegible]





[illegible]





[illegible]



[illegible]

يوجع التكليف فيه واما من جهة عموم حكمه بان ما ثبت فالمظنون بقاؤه اذا كان ما ثبت بثبوت محققا من عقل او حس او شرع ثم يجب العمل عليه استنادا الى ان قطع العزم
المظنون واجب هذا هو ابين ما ثبت بالعقل القاطع وهنا هو الاستصحاب وكذلك الامر في استصحاب الاباحة فيما يدرك العقل اباحته فان المظنون ح ارتفاع
المنع والوجوب بحيث لا اباحة بمثل ما يثبت في ما لا نص فيه ولم يحكم العقل فيه بشيء فهذا حاصل الكلام في مباني الادلة العقلية ومعنى انتسابها الى العقل
واما غير هذه الثلثة المذكورة مما ذكروه مثل ان عدم الدليل دليل العدم والاخذ بالاقل عند عدم الدليل على الاكثر ونحوهما فيرجع اليها كما
ستطلع عليه في المباحث الاتية انشاء الله **قانون** من جملة الادلة العقلية اصالة البراءة وربما يقال لها اصالة النفي والاصل يطلق على مصطلحهم على معان
كثيرة مرجعها الى اربعة الدليل والقاعدة والاستصحاب والراجح وهو هناك بل للثلثة منها الاول استصحاب البراءة السابقة في حال الصغر او الجنون او حال
علم فيها عدم اشتغال الذمة بشيء مثل البراءة من المهر قبل النكاح وعن الدين قبل زمان ادعاء المطالبة في تلك الزمان [illegible] حكم هذه الحالة في الان الذي
شك فيه باشتغال الذمة وهذا الاطلاق انما يناسب بالنسبة الى ما شك في تحريمه او وجوبه لان اشتغال الذمة لا يكون الا بتكليف والتكليف منحصر فيهما
فالتمسك باصل البراءة بهذا المعنى انما يصح فيما يدعى حرمته او الوجوب والثاني ان القاعدة المستفادة من العقل والنقل ان لا تكليف الا بعد البيان
او وصول البيان الينا بعد الفحص والطلب بقدر الوسع فيما يحتمل فيه الحكم المخالف للاصل من عدم التكليف بما لا يطاق لولاه والثالث ان الراجح عند العقل
براءة الذمة ان جعلنا الراجح من معاني الاصل اعم من المتيقن والمظنون ولكن الاصوليين جعلوا كلا منهما معنى على حدة الاولين اصل البراءة دليلا عليحدة واصالة
البراءة دليلا ثالثا فالاول هو ما يسمى باستصحاب النفي واستصحاب حال العقل ويجيء الكلام فيه والثاني هو الاصل المتفق عليه المعروف بينهم من ان عدم الدليل
دليل العدم فجعل اصل البراءة قسما عليحدة مشكل نعم هو نوع خاص من هذا الاصل كما ان الاصل الاخر المعروف بينهم من نفي الاكثر عند تردد الامر بينه
وبين الاقل نوع من اصل البراءة وذلك لان هذا الاصل يجري في جميع الاحكام الشرعية واصل البراءة مختص بقسمين منها ويمكن الفرق بينهما بوجه اخر وهو
ان يقال ان ذلك الاصل ناظر الى اثبات الاحكام الشرعية ونفيها للموضوعات العامة من حيث انها احكام شرعية وهي ناظرة الى تعلقها بخصوصية احاد المكلفين
والحاصل ان نفس البراءة الثابتة لا يمكن ان يصير من الادلة الشرعية بمعنى ان يثبت حكما شرعيا فيثبت عدم الوجوب او عدم الحرمة من جهتها الى الشارع
بمعنى حكم الشارع في المتنازع هو نفي الحرمة مثلا في الواقع او في ظننا اذ غاية الامر عدم ثبوت حكم الشارع بالحرمة مثلا اما نفيها فلا نعم يمكن اثبات الحكم من جهة
القاعدة المذكورة والاصل فيها لزوم تكليف ما لا يطاق وهو مما يقولون يجعلونها مالك الحكم الشرعي كما مر في البحث الاول فتوافق مقتضى هذه القاعدة من
نفي التحريم او الوجوب مثلا لنفي البراءة لا يقتضي ان يكون ذلك ناشيا من البراءة بل انما هو من باب التوافق الاتفاقي فيهما وربما قيل انه عند التحقيق حال
استصحاب النفي بل الاثبات ايض في موضع طرت فيه حالة لم يعلم شمول الحكم الاول لها ايض انهما ليسا امارة على شيء ولا يثبت بهما حكم بل يحصل بينهما منشأ
لزوم العمل على طبقهما لا ان حكم الشارع الواقعي هو عدم رفع ما يثبت بهما اولا فينتظر اذ غاية الامر ان الاستصحاب لا يدل على عدم الحكم من الشارع
بخلافه لكنه يعلم منه حكم ببقاء ما كان وهنا ايض حكم منه في الان الثاني يثبت اما من جهة الظن الحاصل بالبقاء من الكون الاول او من جهة الاخبار
الصحيحة مع ان مقتضى تلك الاخبار نفي العقوبة ايض فلاحظه وكيف كان فاصل البراءة بالمعنيين الذين ذكرناهما يمكن جعله من مرجحات المسئلة التي
نحن على صدد بيانها والحق انه بالمعنيين حجة شرعية ومقتضاه نفي التكليف ودفع الحكم المشكوك فيه وهو مختار اكثر العلماء وذهب جماعة الى التوقف
ولزوم الاحتياط ثم ان الاستدلال باصل البراءة اما فيما يستقل العقل بالحكم بالاباحة قبل وصول الشرع كشم الورد واكل الفاكهة اولا والثاني
اما ورد فيه نصان متعارضان او لم يرد فيه نص اصلا فالثاني في القسم الاول انما يثبت بالعقل وفائدة التمسك باصل البراءة نفي منع الشارع مثلا
بحيث المنع بدليل يقطع العذر فقد عرفنا فيما سبق ان حكم العقل بالاباحة لا ينافي ان يكون في الشرع منع كامن لا يظهر الا بعد البيان الشرعي وان احتمال
ذلك لا يقر فلا بد لنفيه من اثباته فالتمسك باصل البراءة حقيقة انما هو لاجل نفي ذلك لا لاثبات الاباحة العقلية واما ما لا يستقل العقل
بالحكم باباحته كالتكفير حال الصلوة مثلا وعدم وضع الانف على الارض حال السجود فاصل البراءة ينفي الحرمة في الاول ولم يثبت النص عليها او
الوجوب في الثاني فيبقى الفعلية الادلة الثلثة الثاني مسكوتا عنه عند العقل لانهما ليسا كشم الورد واكل الفاكهة ولكن يلزمه البقاء على [illegible]

البراءة الاصلية



البراءة الاصلية وان لم يحكم العقل بالرخصة فيه او نقول لم يثبت الحكم بالاباحة بالشرع مثل قوله كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي كما انه يمكن في القسم الاول ايض
اثبات الاباحة بالشرع بامثال ذلك ايض وما ذكرنا من الحصر في اثباته بالعقل انما كان نظرا الى اصل البراءة لا الى الشرع ومن ذلك يظهر حال ما ورد فيه نصان
متعارضان متساقطان ويجيء الكلام في تفصيل المقامات ثم ان المحقق ره بعد اختيار حجية اصل البراءة في كتابه الاصول خصها في المعتبر بما يعم به
البلوى ووجهه بان العادة تقضي بانه لو كان حكم من الشارع فيما يعم به البلوى لنقل الينا فيحصل الظن من عدم الوجدان بعدم الوجود بخلاف غيره مما يعم به
البلوى وهذا الكلام انما يناسب زمان الغيبة وما يشبهها كاعصارنا المحتاج الينا لا اول زمان صدور الشرع وتوجيهه على مذهبنا من صدور جميع الاحكام
من النبي ص وكونها مخزونة عند الائمة عم وانه لم يبق شيء الا وصل حكمه عندهم انه اراد المحقق ان فيما يعم به البلوى يحصل الظن بان الحكم الذي كان فيه عندهم
انما هو الاباحة اما بتصريحهم ولكنه لكونه غير محتاج اليه لموافقته للاصل لم ينقل واما بتقريرهم لما هو مقتضى الاصل بخلاف ما لم يعم به البلوى فانه يحتمل ان
يكون الحكم الصادر عندهم مخالفا للاصل ولكن لم يصل الينا لعدم توفر الدواعي وانت خبير بانه انما يحسن نكتة وعلة للحكم بالاباحة الشرعية وعلمه بالخصوص
ولكنه لا ثمرة في ذلك لو كان يكفي ما لم يعلم حكم من الشارع بالخصوص هو البراءة للزوم التكليف بما لا يطاق لولاه وان المعتبر في البيان هو البيان الواصل الى المكلف
لا الملقى اليه البيان ومقتضى ان التكليف لا يجوز الا بعد وصول البيان لا يتفاوت فيه الامران وبالجملة الحق والتحقيق جواز التمسك باصل البراءة فيما لم
يبلغ الينا فيه نص سواء كان مما يحتمل الوجوب او الحرمة واشتهر الاخباريون على ما يحتمل الوجوب في غير الحرمة وحكموا بلزوم التوقف فيه ومرادنا بالنص هو الدليل
الشرعي وان كان هو العقل القاطع كما مر في البحث الاول وان من قطع النظر عن النص الشرعي وحجية اصل البراءة هو مذهب المجتهدين وما ترى في الكتب
الفقهية مثل كتب الفاضلين وغيرهما من التوقف في الفتوى فيقولون فيه توقف او تردد او نحو ذلك فليس ذلك لاجل التوقف منهم او العمل عليه بل مرادهم
بيان تعارض الامارات من الطرفين من حيث بيان الحكم في المسئلة بالخصوص وانه لم يترجح عندهم احد الطرفين فظهر من انه محل التوقف عندهم من حيث خصوص
المسئلة بالنظر الى الدليل الخاص فان كان [illegible] وعلم بعد ذلك الرجوع الى الاصل والتخيير وسنشير بعيد ذلك الى ان اخبار التوقف ايض تحمل على
ذلك اي على التوقف المخصوص فالمجتهدون والاخباريون كلاهما يتوقفون في الحكم من حيث الخصوص ثم يختلفون في الحكم الواقعي بعد ذلك من حيث انه
مجهول الحكم فذهب المجتهدون الى البراءة الاصلية والاخباريون الى لزوم الاحتياط وكيف كان فالاقوى والاظهر هو العمل على البراءة الاصلية وادعى
عليه الاجماع جماعة منهم الصدوق ره في اعتقاداته في باب الحظر والاباحة في الاشياء المطلقة قال اعتقادنا في ذلك ان الاشياء كلها مطلقة حتى يرد
في شيء منها نهي ظ فيظهر انه من دين الامامية وعن المحقق ره انه قال ان اهل الشرائع كافة لا يخطئون من بادر الى تناول شيء من المشتبهات سواء علم الاذن
فيها من الشرع او لم يعلم ولا يوجبون عليه عند تناول شيء من الماكل ان يعلم التنصيص على اباحته ويعذرونه في كثير من المحرمات اذا تناولها من غير علم ولو
كانت محظورة لا سرعوا الى تخطئته حتى يعلم الاذن انتهى وايض يحكم العقل بعدم التكليف الا بعد البيان ويدل عليه الكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تع
وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا والمتبادر منه انه لا تعذيبهم على ما يفعلونه حتى نبلغهم الاحكام ببعث الرسل وبملاحظة ما سبق في البحث الاول يظهر ان المراد
الافعال التي لا حكم للعقل فيها بالامر والنهي او نقول ان الرسول اعم من الظاهر والباطن وعدم التعذيب كناية عن انه ليس هناك ايجاب وتحريم حتى نبعث
رسولا والا فيلزم انفكاك اللازم عن الملزوم والاخبار عن العفو عن المؤاخذة عن جميع المحرمات وترك الواجبات الى زمان يستلزم الغاء الايجاب والتحريم
والجواب بعض الاعاظم حيث جمع في كلامه بين الاستدلال بالاية لاصل البراءة ودفع الاشكال الوارد من جهة الاية على الاحكام العقلية [illegible]
بجواز العفو عن الله تع ثم ان نفي الايجاب والتحريم من الشارع يستلزم الرخصة في الفعل والترك واحتمال ذلك للاحكام الثلثة الباقية لا يضر اذ
المراد من اصل البراءة نفي احد الحكمين سواء استلزم المقام بعد ذلك ثبوت الاستحباب او الكراهة او الاباحة بالمعنى الاخص او الكل والمراد ان الاصل براءة الذمة
عن الوجوب والحرمة قبل وصول ما يدل عليهما الينا سواء وصل بطلق الرجحان او المرجوحية ام لا وقوله تع ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة
والتقريب فيه يظهر مما تقدم وكذا قوله تع لا يكلف الله نفسا الا ما اتيها وامثالها من الايات الدالة على عدم المؤاخذة الا بعد البيان واما السنة
فمثل ما رواه الصدوق في الفقيه في باب جواز القنوت بالفارسية عن الصادق ع كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي ورواه الشيخ ره ايض وفيه وايضا

او نهي ودلالته ظاهرة فان المراد كل شيء مطلق فانه فيه نهي مطلق من الشارع بحيث لا يمكن [illegible] ولم يحجز تعالى عن خطره حتى يثبت منع وزجر
الشارع بنهيه عنه والمراد من النهي في حديث الصلاة قائم ما تضمنه الواجب في النهي عن الترك وحمل الرواية على استحباب اطلاق الحكم الوارد من الشرع حتى
يثبت التقييد او على ما لا يحتمل التحريم فانه وفاق او على ما يعم به البلوى لحصول الظن بعدم [illegible] او نحو ذلك من المحامل البعيدة تأويل بعيد لا داعي الى
ارتكابها لضعف معارضتها كما سيظهر لك ان شاء الله تعالى وما رواه الصدوق في التوحيد في الصحيح عن حريز عن الصادق عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله رفع عن امتي
تسعة الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه وما لا يطيقون وما لا يعلمون وما اضطروا اليه والحسد والطيرة والتفكر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطقوا بشفة
ورواه في الخصال ايضا فان رفع المؤاخذة عما لا يعلمون ظاهر في الاباحة الشرعية وما رواه في الكافي في باب حجج الله على خلقه في الموثق عن ابي الحسن زكريا
بن يحيى عنه عليه السلام قال ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم فان المراد وضع تكليفهم به او وضع المؤاخذة وهذا يشمل محتمل الوجوب والحرمة فلا وجه
لتخصيصه بمحتمل الوجوب كما يعرف ذلك من الاخبار الكثيرة الدالة على عدم التكليف والمؤاخذة الا بعد العلم مثل قوله عليه السلام ايما امرء ركب امرا بجهالة فليس عليه
شيء وقوله عليه السلام الناس في سعة ما لم يعلموا او نحوهما وقد يستدل بصحيحة عبد الله بن سنان رواه في الكافي في زيادات المعيشة عن الصادق عليه السلام قال كل شيء يكون فيه
حلال وحرام فهو لك حلال ابدا حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه وفي الاستدلال بها على النفي فيما اشتبه حكمه الشرعي اشكال بل الظاهر فيما اشتبه موضوع
الحكم وبيانه ان المتصف بالحل والحرمة انما هو افعال المكلفين فان جعلناها اعم من الفعل فيشمل مثل التنفس في الهواء الذي هو مما يضطر اليه الانسان
اذ المراد بالحل في الرواية هو الرخصة لا لحصول الاباحة بالمعنى الاخص الا ان يكون المقصود غير الاضطراري لعدم انصراف الحلال شرعا اليها وقد
ينسب الى الاعيان توسعا لكونها مشتملة على علة الحكم المتعلق بها وحكمته وفي الحقيقة المتصف بها هو الفعل المتعلق بها ثم ان الفعل قد يتصف بها
باعتبار المتعلق كحل الخبز وحرمة الميتة وقد يتصف بها باعتبار الوقت والحال كالاكل في الخمر وان كان المتعلق مباح الاكل بالذات وقت
الاحتياج وان كان حرام الاكل بالذات فاذا علم في المتعلق او الحال او الوقت وتعين كونه من افراده فلا اشكال فيه واذا جهل في المتعلق او الوقت فهو
مورد هذه الرواية وامثالها فالمراد ما يحل اكله بالذات وبالوصف وبالوقت وبالحال كاكل لحم الغنم المملوك الغير الجلال او لحم المذكى في خلاف [illegible]
ومنه ما يحرم بسبب خلاف احد المذكورات كلحم الخنزير او الغنم المغصوب او الجلال او غير المذكى او على التخمة فاذا علم المذكورات فلا اشكال واما لو جهل الحال
فمقتضى الرواية كونه حلالا حتى يعلم انه متصف بالحرمة فلو شك في كونه على التخمة [illegible] وكذا اللحم المشترى من السوق الذي لا يعلم انه ذكي
او ميتة وهذا هو الشبهة في الموضوع اعني ما يكون سبب اشتباه حكمه الشرعي الشك في اندراجه تحت احد القسمين اللذين علم حالهما بالدليل الشرعي فلو ارتفع
الجهل وحصل العلم بكونه احدهما فلا يحتاج الى دليل شرعي اخر في معرفة الحكم واما الشبهة في نفس الحكم الشرعي فهو ان يكون من جهة عدم الدليل اصلا
في هذا الشيء ولا في شيء اخر يندرج هذا فيه كشرب التتن مثلا او من جهة تعارض الدليلين وقد يوجه الرواية بحيث يشمل الشبهة في نفس الحكم الشرعي
ليتم الاستدلال بها على اصالة البراءة فيما لا نص فيه بان يقال ان معنى الحديث ان كل فعل من جملة الافعال التي تتصف بالحل والحرمة وكذا كل عين مما
يتعلق به فعل المكلف ويتصف بالحل والحرمة اذا لم يعلم الحكم الخاص به من الحل والحرمة فهو لك حلال فخرج ما لا يتصف بهما جميعا من الافعال الاضطرارية
والاعيان التي لا يتعلق بها فعل المكلف وما علم انه حلال لا حرام فيه او حرام لا حلال فيه وليس الغرض من ذكر هذا الوصف مجرد الاحتراز بل هو مع بيان
ما فيه الاشتباه فصار الحاصل ان ما اشتبه حكمه وكان محتملا لان يكون حلالا ولان يكون حراما فهو لك حلال سواء علم حكم كلي فوقه او تحته بحيث لو فرض
العلم باندراجه تحته او تحققه في ضمنه لعلم حكمه ايضا ام لا وبعبارة اخرى ان كل شيء فيه الحلال والحرام عندك بمعنى انك تقسمه الى هذين وتحكم عليه
باحدهما لا على التعيين ولا تدري المعين منهما فهو لك حلال فيقال ح ان الرواية صادقة على اللحم المشترى من السوق المحتمل للمذكى والميتة وعلى شرب
التتن وعلى حلية لحم الحيوان المتولد من [illegible] وشككنا فيه لانه يصدق على كل منها انه شيء فيه حلال وحرام عندنا بمعنى انه يجوز لنا ان نجعله مقسما لحكمين
فنقول اما حلال واما حرام وانه من جملة الافعال التي يكون بعض انواعها او اصنافها حلالا وبعضها حراما واشتركت في ان الحكم الشرعي المتعلق بها
غير معلوم اقول فيه نظر اذ هذا التوجيه يوجب استعمال اللفظ في المعنيين مع كونه خلاف المتبادر من الرواية ايضا بيانه ان خروج الاعيان التي

نظر لعله لعدم التأمل ١٢

لا يتعلق بها فعل



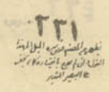


لا يتعلق بها فعل المكلف كالسماء وذات الباري مثلا انما هو لاجل عدم امكان الاتصاف بشيء من الحل والحرمة لا من جهة عدم انقسامها بهما وعدم قابليتها
لانقسامها اليهما وخروج الافعال الضرورية كبقاء الحيوة انما هو لاجل انه لا يتصف الا باحدهما اي شرعا وان كان يمكن اتصافه بهما جميعا لاجل انه فعل المكلف
وخروج ما تعين حله او حرمته لانه لا يتصف الا باحدهما فيلزم استعمال قوله عليه السلام فيه حلال وحرام في معنيين احدهما انه قابل للاتصاف باحدهما وبعبارة اخرى يمكن تعلق
الحكم الشرعي به ليخرج ما لا يقبل الاتصاف بشيء منهما والثاني انه ينقسم اليهما ويوجد النوعان فيه اما في نفس الامر او عندنا وهذا غير جائز مع ان المعنى الاخير المذكور
لان المراد من قوله فهو لك حلال انه يجوز له حلالا ولا يتصور الجهالة في الحرجات حتى يحتاج الى الاخراج مع ان المعنى الاخير ح واعتبار المفهوم المخالف لا يناسب بل الثاني
للمستفيد الموضوع وهو غير مشتبه فان قلت ان هذا يرد على ما ذكرت من اختصاصها بشبهة الموضوع ايضا قلت نعم ولكن نقول فائدة القيد هنا التنبيه على ان الاشتباه
هو احتمال كل منهما في نظر المكلف لا بوجه الحرمة والحلية في الموضوع ما ثبت في الجملة واذهان المكلفين مع حرجها يحتاج الى التنبيه لتبادر اذهانهم
الى احتمال الحرمة بخلاف مجهول الحكم اصلا فالتنبيه هنا ليس لاجل الاحتراز ولا لاعتبار المفهوم المخالف هذا مع ان ما ذكره في معنى الحديث يستلزم استعمال اللفظ الاخر
في المعنيين اذ قوله حتى تعلم الحرام منه بعينه فتدعه لا بد ان يكون المراد منه حتى تعرف من الادلة الشرعية الحرمة اذا اريد معرفة الحكم المشتبه وحتى تعرف من
الخارج من البينة او غيرها الحرمة اذا اريد معرفة الموضوع المشتبه فليتأمل والحاصل ان الرواية مع قطع النظر عن كلا الامرين ظاهر فيما ذكرنا وهو المعنى المتبادر
منها الى الاذهان الخالية ويؤيده ما روي عن الصادق عليه السلام كل شيء هو لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك وذلك مثل الثوب عليك قد اشتريته
وهو سرقة او المملوك عندك ولعله حر قد باع نفسه او خدع فبيع او قهر او امرأة تحتك وهي اختك او رضيعتك والاشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير
ذلك او يقوم به البينة فان التمثيل وان لم يكن مخصصا للعام ولكن في شمول العام لنفس الحكم تأمل مع ان قيام البينة ايضا شاهد على ما ذكرنا سيما بعد التعميم
والاشياء كلها على هذا وتخصيص العلم الثاني ليس باولى من تخصيص الاول مع ان المتبادر من العين الشخص الموجود في الخارج وهو انما يناسب شبهة الموضوع وبالجملة فالظ
من الرواية بيان ان كل شيء له فردان او صنفان حكم الشارع في احدهما بالحل وفي الاخر بالحرمة فهو بعينه مصداق للحلال الا انه لم يعلم بانه من افراد الحلال او من افراد الحرام فيحكم
[illegible] حتى يعرف الحرام بعينه يعني ان هذا العين حرام واعلم ان المتبادر من ملاحظة المصداق والمفهوم والكلي والفرد في العرف والعادة هو الكلي الفرد الجعلي
الطارئ على الفرد في اصطلاح التخاطب لكل ما يمكن ويصح من الاجناس البعيدة والانواع والافراد الفرضية وكذا المعتبر في الكلي ما لوحظ في عنوان الحكم من الصفات الممكنة له فعلى هذا
لو حصل الشك في حرمة الميتة فنقول ان الميتة ليس لها فردان حلال وحرام حتى يقال انه حلال حتى يعرف الحرام بعينه وان امكن ان يقال ان الميتة من حيث انه ماكول والماكول منه حلال
ومنه حرام فهو حلال حتى تعرف انه حرام اذ الماكول ليس عنوانا للحكم الشرعي مصطلحا في الشرع وكما لا يصح ماله اللحم او مذكى وكلاهما ليس فيه عنوان اللحم كما هو العنوان
اللحم المشترى من السوق حتى يقال ان من اللحم ما هو حلال وما هو حرام وكذا الكلام في اكل الطيب والخبيث حتى يقال انه حلال حتى يعرف انه منهما وكذا لحم الحمير
لحم الدواب ليس عنوانا للحكم حتى يجعل له فردان او افراد وكلامنا في معرفة لحم الحمير من حيث انه لحم الحمير وهكذا فالمتبادر من قوله عليه السلام فهو لك حلال ليس المصداق الا
المفهوم المتعارف من عنوان الكلي الصادق عليه واشباهها مثل الصوت في الرواية واضحة وما ذكرنا يظهر الكلام في التتن والصوت المشتبه بالغناء فان الكلي
في التتن ان يجعل نفس المشروب المنقسم بالطيب والخبيث فصدق المشروب عليه اولا ثم وجود [illegible] استعمال الخبيث ايضا ثم لم يترتب هذا الكلي بين كليين فيقال انه
تحت الجهالة بنفس الحكم الشرعي ومقتضى الادلة السابقة حلية واما الغناء فانه وان امكن اثبات عنوانين للصوت هو الغناء وغير الغناء ولكن الاظهر ايضا جهالة
الحكم كما لا يخفى ثم مما ذكرنا ظهر لك ان الاصل في شبهة الموضوع ايضا اصالة البراءة والظاهر انه لا خلاف فيه حتى من الاخباريين ووجه ظهور احتج القائل بوجوب
التوقف ايضا بالايات والاخبار واما الايات فمثل قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة واشباههما واما الاخبار فمثل ما رواه الكليني في
الموثق عن سماعة بن مهران عن ابي الحسن موسى عليه السلام قال [illegible] وما لكم والقياس انما هلك من هلك من قبلكم بالقياس ثم قال اذا جاءكم ما تعلمون فقولوا وان
جاءكم ما لا تعلمون فها واهوى بيده الى فيه وفي الحسن عن هشام بن سالم قال قلت لابي عبد الله عليه السلام ما حق الله على خلقه فقال ان يقولوا ما يعلمون ويكفوا عما لا يعلمون
فاذا فعلوا ذلك فقد ادوا الى الله حقه وفي الموثق عن ابي بكير عن حمزة بن الطيار انه عرض على ابي عبد الله عليه السلام بعض خطب ابيه حتى اذا بلغ موضعا منها قال له
كف واسكت ثم قال ابو عبد الله عليه السلام لا يسعكم فيما ينزل بكم مما لا تعلمون الا الكف عنه والتثبت والرد الى ائمة الهدى حتى يحملوكم فيه على القصد ويجلوا عنكم

العمومية وكم فيه الحق قال الله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة وهذه اوضحها دلالة واستدلوا ايضا بحديث التثليث
المشهور بين الخاصة والعامة قال الشهيد فيما رواه في الكافي عن عمر بن حنظلة قال رسول الله صلى الله عليه وآله حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من
المحرمات ومن اخذ بالشبهات ارتكب المحرمات من حيث لا يعلم وتقريب الاستدلال ان من الاشياء ما يجوز فعله لقيام دليل معتبر عليها ومنها ما لا يجوز فعله كذلك ومنها ما
يحتمل الامرين اما لعدم بلوغ دليل الينا او للاحتمال والاشتباه في الدليل فمن ترك الشبهات جميعها نجى من المحرمات اى ما هو حرام في الواقع ومن اخذ بها
اى بجميعها ارتكب المحرمات لوجود بعضها فيها جزما لاخبار المعصوم والعلم العادي بذلك او المراد بجواز الشارع ان لم يحمل الشبهات على العموم وبغيره من الاخبار
الدالة على التوقف عند الشبهة والجواب عن الادلة الاول القول بموجبها اذ نحن ايضا نكف عن حكم ما لا نعلم حكمه بالخصوص الذي يحكم به هو حكم ما لم نعرف حكمه
من حيث انا لا نعرف حكمه بالخصوص لا من حيث هو بالخصوص فنحن لا نحكم فيما لا نعرف فيه الا بما علمنا من الكتاب والسنة والاجماع وهو اصالة البراءة فان قلت اخبار
التوقف مطلقة ولا وجه لتقييدها بما ذكرت بل مقتضاها التوقف عن الحكم فيما لا نعلم حكمه بالخصوص خصوصا وعموما قلت اولا انه من تتبع تلك الاخبار يظهر له
ان مرادهم من منعه المنع من العمل بالقياس ولا لتطويل الكلام بذكر تلك الاخبار وان شئت فراجع الى مظانها من كتاب الكافي وغيره واكثر الكتب جمعا لذلك
كتاب وسائل الشيعة في ابواب القضاء ولا ريب ان القياس انما يثبت حكم الجزئيات لا الكليات وثانيا ان المعارضة لما دل على اصل البراءة اقوى سندا ودلالة ومعتضدا
بالكتاب والسنة والعقل والعمل بل الاجماع والموافقة للملة السمحة السهلة ونفى العسر والحرج والعزم فهو اولى بالتقييد الينا وبالخاصة اصل البحث انه نفي
الحكم المشتبه ولا يعلم حكمه بالخصوص هو التوقف لهذه الاخبار ونحن نقول هو اصالة البراءة لتلك الاخبار والادلة وادلتنا اقوى فتطرح ادلتكم او تأول
فانه الامر متساوي الطرفين فيرجع الى ما تعارض فيه النصان ويجيء ان المختار فيه التخيير فيرجع الى اصالة البراءة ايضا وثالثا ان مدلول تلك الاخبار على
الوجوب ممنوع بل الظاهر كلها او من ملاحظة مجموعها الاستحباب والاولوية ونحن لا نمنع بل نقول باستحباب الاحتياط والترك فيما يحتمل الحرمة والتوقف في
العمل والفتوى والعمل على الاحتياط ولا يخفى ما ذكرنا على من لاحظها بعين الملاحظة فانها مذكورة في باب الوعظ والتهديد والترغيب والزجر والورع عما عسى ان
يصير موجبا للدخول في الحرام لا النهي والزجر الصريح في الحرمة ورابعا ان بما ذكرنا يحصل الجمع بين الادلة جمعا قريبا لا يحتاج فيه الى الافهام المستقيمة بخلاف
ما لو حمل على ظواهرها وذكرتم فان حمل اخبار اصل البراءة على خلاف ظاهرها مثل حملها اما على شبهة الموضوع او على ما يحتمل الوجوب لا ما يحتمل الحرمة بعيد بل لا يمكن
جريانه في بعضها مثل قوله عليه السلام ايما امرء ركب امرا بجهالة فلا شيء عليه ورد في لبس المخيط للاحرام وحكاية التزويج في العدة المذكورة في صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج الاتية
في حكم الاحتياط ولكن حملها على التقية لاختلاف العامة في المسئلة وخامسا نقول انه لا تنحيث يمكن الرجوع الى الائمة كما يستفاد من بعضها او الى اصحابهم
وكتب اخبارهم ونحن نقول ان من شرائط العمل باصل البراءة الفحص والبحث عن الدليل المخصص كما سيجيء وسادسا يمكن ان يقال ان ذلك حكم ما لا نص فيه قبل الاطلاع
حاصلا منهم في حكم من الاحكام واما حديث التثليث فالجواب عنه اما اولا فانه لا يدل على الحرمة بل انما يدل على ان ارتكاب الشبهة مظنة الوقوع في الحرام واذا وقع
في الحرام الواقعي فهو يهلكه بالخاصية كالسم المجهول واما من ارتكب جميع الشبهات فلا ينفك عن فعل الحرام وعلى فرض تسليم افادته الحرمة انما يدل على الحرمة
اذا استوعب جميع الشبهات وهو غير محل النزاع بل النزاع في مطلق المشتبه وكلامنا في كل واحد عليه لا بجميعها ولا يبعد ان يكون ذلك من الكراهة كالنهي عن الصرف
لخوف الوقوع في الربا ومن بيع الاكفان لخوف الوقوع في تمني موت الناس وامثال ذلك والحاصل ان مطلب المستدل اثبات المؤاخذة والعقاب
في ارتكاب ما لا نص فيه وهذا لا يدل عليه واما ثانيا فنقول ان ما لا نص فيه ليس بشبهة للادلة المتقدمة غاية الامر انه شبهة كان من حيث الحكم
بالخصوص لا من حيث العموم وانه من جملة ما لا يعلم حكمه بحكم الواقعي الذي هو الحلية سيما فيما هو منفعة خالصة ولا يدرك العقل فيها مفسدة ولو فرض فيها
مفسدة كامنة لا نعلمها فارتكابها من جهة الاعتماد على رخصة الشارع لعله يتدارك هذا السم الكامن فيه فلا مانع من القول باستحباب الاجتناب عما لا نص
فيه من جهة جهالة حكمه بالخصوص لكن الكلام في شبهة الموضوع وفيما تعارض فيه النصان فللكل حيثيتان يستحب الاجتناب عنها من جهة الخصوصية و
يجوز ارتكابها من جهة عموم فيما لا يعلم وثالثا انا نعلم ان هذا الحديث يرجع الى شبهة الموضوع المشتبه ايضا والقول بان اكل الفاكهة الغير المنصوصة
حرام بهذا الحديث والاكل مال العاشر الذي معيشته من العشر حلال اذا احتمل وجود الحلال فيه غريب ولهذه الرواية في موضع الحكم الشرعي



وحمل ما مر من الادلة المبيحة لما لا نص فيه على شبهة موضوع الحكم وحمل هذه على نفس الحكم كما ترى فكما يرد هذه الرواية نقضا علينا يرد عليهم ايضا واما رابعا فلظهور
فرض ما لا نص فيه على الحرمة بحملها على الاستحباب كما هو ظاهر سياقها ايضا لكثرة ما ذكرناها من الادلة اقوى من هذا شيء كما مر فان قلت ان مقبولة عمر بن حنظلة التي
ذكر فيها هذا الحديث ذكر الصدوق فيها اولا من جملة وجوه التراجيح بين الاخبار تقديم المشهور على الشاذ معللا بان المجمع عليه لا ريب فيه ثم قال انما الامور
الثلاثة امر بين رشده فيتبع وامر بين غيه فيجتنب وامر مشكل يرد علمه الى الله ورسوله ثم قال رسول الله صلى الله عليه وآله حلال بين الخ ما ذكرنا وهذا يدل على ان ترك الشبهات
فان تعليل الامام تقديم المجمع عليه بانه لا ريب فيه وبان الشاذ النادر من الامر المشكل الذي لا يجوز القول به ويجب رده الى الله ورسوله يدل على وجوب ترك
الشبهة قلت استدلاله عليه السلام بقوله في هذا المقام ابداء الحكم ووجه المنع عن اتباع الامر المشكل فان وجه منع رسول الله عن الشبهات انما كان لاحتمال الوقوع في
الحرام فاذا كان الوقوع في الحرام مع الجهالة منشأ للمنع فمع حلية الحق المجمع عليه وثبوت الحجة فيه اولى بالمنع فاذا كان ذلك مكروها يكون هذا حراما
فانه لا يوجد المقام بذلك فلا بد ان نقول بعدم وجوب الترجيحات المذكورة في هذه المقبولة وان العمل بها يكون مستحبا وانه لا قائل به وان جعلت المراد من
الشبهات في قوله نظير الشاذ النادر فيما نحن فيه ايضا نقول بحرمتها فلا نزاع بيننا ولكن النزاع فيما نحكم فيه الاحتمال او للامارات بالنسبة الى
الشرع وما استدل عليه العموم ليس كذلك واما خامسا فلان الظاهر من بعض الروايات ان لا عقاب على الشبهات منها ما رواه علي بن محمد الخزاز في كفاية النصوص
على ما نقل عنه بسنده عن الحسين عليه السلام انه قال في جملة حديث ان في حلالها اى الدنيا حسابا وفي حرامها عقابا وفي الشبهات عتابا فانزل الدنيا بمنزلة
الميتة ان كان حلالا كنت قد زهدت فيها وان كان حراما لم تكن اخذت من الميتة وان كان العتاب فالعتاب يسير هذا الكلام فيما لا نص فيه واما الكلام
فيما تعارض فيه النصان فالمختار فيه اصالة البراءة عن تعيين احدهما والتخيير في العمل بايهما اراد وسيجيء الكلام فيه في باب التراجيح واما الشبهة في موضوع
الحكم فقد عرفت حالها ايضا في الجملة ونقول هنا الكلام لا خلاف في اصالة البراءة فيها والاخباريون ايضا وافقوا الاصوليين في ذلك وجعلوا الادلة الدالة
على اصل البراءة التي ذكرناها فيما لا نص فيه على شبهة الموضوع والاخبار التثليث وما دل على التوقف على شبهة نفس الحكم وجعلوا ما لا نص فيه من جملة ذلك
وقد عرفت بطلانه وكيف كان فالظاهر انه لا اشكال في ان الاصل في شبهة الموضوع الاباحة ولكن يستحب اجتنابها ويظهر من الاخبار بين دخول ظاهر
الحلال البين بمقتضى حديث التثليث وقد اشرنا الى ان ذلك مع القول بوجوب التوقف فيما لا نص فيه غريب ثم ان الادلة على هذا المطلب غاية الكثرة
منها الروايات المتقدمة فيما لا نص فيه ومنها صحيحة عبد الله بن سنان المتقدمة وغيرها من الاخبار المستفيضة الدالة على ان كل شيء فيه حلال وحرام
فهو حلال حتى تعرف الحرام ويجيء بعضها ايضا ثم ان الاشتباه في الموضوع يتصور على وجوه احدها مجرد احتمال اتصاف الموضوع بالحرمة مثل احتمال
كون الغصب على ما حازه مسلم من المباحات كالحطب والحشيش بل تساوي احتمال الرجح احتمال العدم والثاني ان يختلط الحلال والحرام اختلاط مزج
لا يتميزان عادة كاختلاط حبوب الحنطة واجزاء السمن والدبس والثالث ان يحصل العلم لك بان هذا الموضوع واحد من الامور التي بعضها حرام يقينا و
لا تعلم انه ايها وهو على ضربين الاول ان الامور المردد فيها محصورة معدودة يمكن الاحاطة بها بلا عسر وصعوبة والثاني ان يكون مرددا بين
امور غير محصورة عادة بمعنى تعسر الاحاطة او تعذرها ولا خلاف في حرمة القسم الثاني كما انه لا خلاف في حلية غير القسم الاول من القسم الثالث واما هو
فاختلفوا فيه فذهب جماعة من الاصوليين الى وجوب اجتنابه فقالوا يجب اجتناب الشبهة المحصورة دون غيرها واستدل عليه بان الحكم بحلية المجموع يستلزم
الحكم بحلية ما هو حرام علينا قطعا وطهارة ما هو نجس جزما كالانائين المشتبهين والثوبين كذلك والمذهبين اللذين احدهما غصب وان حكمنا
بان احدهما نجس او حرام فهو ترجيح من غير مرجح شرعي وبان الحرمة والنجاسة تكليفنا ان يجب اجتنابها ولا يتم الا باجتناب الجميع وما لا يتم الواجب الا به فهو
واجب والفرق بين المحصور وغير المحصور بان ارتكاب جميع المحتملات ممكن ومتحقق عادة في المحصور فيحصل اليقين باستعمال النجس والحرام بخلاف غير المحصور
فلا يتحقق العلم فيه عادة لمكلف واحد استعمال المحظور وحصوله لجميع المكلفين غير مضر لان كل مكلف يعمل بنفسه واذا لم يعلم فليس وذلك كواجدي المني في
الثوب المشترك وبان الشبهة المحصورة ليست بداخلة فيما لا يعلم حتى يشملها ادلة الاصل لانه معلوم ان احدهما حرام او نجس فيجب اجتنابها يقينا لعموم
الله وغيره اقول للقوم فيه ايضا اصالة البراءة بمعنى انه يجوز الاستعمال بحيث لا يحصل العلم بارتكاب الحرام ونحن لا نحكم بحلية المجموع ابدا حتى يلزم



الحكم بحلية الحرام الواقعي اليقيني ولا الحكم بحلية احدهما بعينه او حرمته ليلزم التحكم بل نقول بحلية الاستعمال ما لم يتحقق استعمال ما لا ينفك عن استعمال الحرام جزما لا بمعنى الحكم بانه الحلال الواقعي حتى يلزم التحكم بل بمعنى التخيير في استعمال اي منهما اراد من حيث هو مجهول الحرمة لعدم المرجح ونحن نقول بوجوب الاجتناب عما هو معلوم للحرام الواقعي او حرمته ان قلت اذا جعلت المعيار عدم العلم بارتكاب الحرام الواقعي فلم لا تقول بارتكاب الجميع على التدريج لعدم حصول العلم في كل مرتبة من الاستعمال والذي يوجب حصول العلم بارتكاب الحرام انما هو اذا ارتكب الجميع دفعة قلت ولا نقول به اذ لا دليل عقلا وشرعا يدل على الحرمة والعقاب فلا اجماع على بطلانه والقائل به موجود كما سنشير اليه وثانيا نقول كما ان ارتكاب الحرام الواقعي المتيقن حرام فتحصيل اليقين بارتكاب الحرام حرام ايضا ونحن نمنع من هذه الجهة فارتكاب الفرد الاخير الذي يوجب العلم بارتكاب الحرام الواقعي مقدمة لتحصيل اليقين بارتكابه ومقدمة الحرام حرام ويكون منع المقدمتين من حيث اشتغال الذمة بحق الغير وحصول النجاسة بعد استعمال الجميع ويترتب عليهما اثارهما وان لم يحصل العقاب بالارتكاب فليتأمل وكيف كان فلا دليل على حرمة ارتكاب ما لا يحصل العلم معه بالحرام لعموم الادلة المتقدمة واما التمسك بان الاجتناب عن الحرام والنجس واجب ولا يتم الا بالاجتناب عن الجميع فبطلانه واضح لمنع حرمة ما لم يعلم حرمته ونجاسة ما لم يعلم نجاسته وبيان ذلك ان اتصاف الاعيان بالحل والحرمة والنجاسة والطهارة يرجع الى ملاحظة حال فعل المكلف وان كان الحكمة الباعثة للحكم كامنة في تلك الاعيان فالاعيان وان اتصفت بها بنفسها من جهة تلك الحكم بالحرام والنجس مثلا من دون تقييد بالعلم والجهل ولكن اتصافها بها من جهة ملاحظة اضافة فعل المكلف اليها لا يكون الا في صورة العلم هذا مع انه يرد على ذلك النقض بغير المحصور فان الحرام والنجس فيها ايضا يقيني والتمسك بلزوم العسر والحرج لا يثبت الحل والطهارة بمعنى ترتب جميع اثارهما بحيث يصير قاعدة كلية ينبغيه الحكم مطردا الان مقتضى ذلك الحكم بطهارة صحراء وسيع الفضاء التي تنجس بعضه ولم يعلم محلها لمن يزاولها بالرطوبة ويحتاج الى مزاولتها وللحرج على لا يزاولها ولا يحتاج اليها في الاجتناب عنها وليس تطهير عضو منها اذا اتفق مباشرة عسرا وحرجا كما لا يخفى وقد يكون اجتناب الثوبين اللذين احدهما نجس حرجا عظيما كما لو احتاج الى لبس احدهما في السفر في ايام الشتاء ووقوع المطر فان كان لزوم العسر يوجب الحكم بالطهارة فليحكم هنا بالطهارة وكذلك الكلام في الاضطرار الى اكل الميتة وشرب الماء النجس فان الاضطرار والعسر والحرج لا يوجب الحكم بالطهارة واما ما قد يتمسك به للاباحة مثل طهارة الحديد ورد في الاخبار بالنجاسة فذلك تاسيس لحكم ومنع لا رفع حكم ثابت بعينها وهو واضح مع ان الاجماع واصل الطهارة الثابتة بالاخبار والادلة موجودان والخاص انما يعارض العام لو كانا ومنها الاخبار الواردة في الحديد لا يقاوم تلك الادلة التي احدها نفي الحرج والعسر والحاصل ان التمسك بالعسر والحرج حيث يستقل بالدلالة ايضا يوجب ان الحكم معاد لن دفعهما بهما والاضطرار الى الحرام غايته عدم العقاب على الاكل مثلا ولا يوجب ذلك رفع جميع اثاره فاذا اضطر الى سرقة مال الغير لدفع الجوع المهلك فعدم العقاب على الاكل لا يستلزم عدم اشتغال الذمة بعوضه سيما اذا كان قادرا عليه واما الفرق بان ارتكاب جميع المحتملات ممكن ويتحقق عادة في المحصور فيحصل اليقين باستعمال الحرام والنجس دون غيره ففيه ان امكان ارتكاب الجميع لا يوجب الحكم بوجوب الاجتناب عن الجميع لا يوجب حصول اليقين باستعمال الحرام لمن لم يستعملها جميعا وما ذكره من حكم واجب المؤنة الثوب المشترك بحرمة المحصور اذا ادى تمكن كل المكلفين بعض افراده وانما ان الشبهة المحصورة ليس بداخلة فيما يعلم انه حرام فيعلم جوازها ما لم يكن حرمة احدهما يقينية او نجاسته يقينية بمعنى اتصافه في نفس الامر بالحكم الموجب للحرمة او النجاسة لا يوجب اليقين باتصافه بالحرمة والنجاسة مضافا الى المكلف فلم يثبت العلم بالتكليف بالجميع حتى يجب الاجتناب من باب المقدمة مع ان الاخبار المستفيضة وردت في حلية الشراء من العامل والسارق مثل صحيحة ابي عبيدة عن الباقر ع قال سألته عن الرجل منا يشتري من السلطان من ابل الصدقة وغنمها وهو يعلم انهم يأخذون منهم اكثر من الحق الذي يجب عليهم قال فقال ما الابل والغنم الا مثل الحنطة وغيرها لا باس حتى تعرف الحرام بعينه وصحيحة معاوية بن وهب قال قلت لابي عبد الله ع اشتري من العامل الشيء وانا اعلم انه يظلم فقال اشتر منه وصحيحة ابي بصير قال سألت احدهما ع عن شراء السرقة والخيانة فقال لا الا ان يكون قد اختلط معه غيره فاما السرقة بعينها فلا الا ان يكون من متاع السلطان فلا باس بذلك وموثقة اسحق بن عمار ورواية محمد بن ابي حمزة ورواية عبد الرحمن عن ابي عبد الله ع وغيرها مما لا حاجة الى ذكرها ويدل عليه ايضا ما ورد في حلية ما يختلط بالحرام باخراج الخمس وهذا كله موافق للاصل الذي قررناه

والاخبار والعقلية





والاخبار العامة الدالة على عدم المؤاخذة بدون العلم والمفيدة للاطلاق والرخصة حتى يرد فيه نهي وما دل بالعموم على ان كل ما فيه حلال وحرام فهو حلال حتى تعرف الحرام بعينه والقول بان قاعدة الشبهة المحصورة وجوب الاجتناب عن الجميع لكونه مقدمة للواجب اصل وخرج جوائز الظالم والشراء من العامل والسارق بسبب تلك الاخبار ليس باولى من ان نقول قاعدة اصل البراءة الثابتة بالادلة العقلية والنقلية يقتضي الحل وخرج من مقتضاها في الانائين المشتبهين والوطي في المشتبه بالاجنبية ان كان اجماعيا وهو غير معلوم والقصاص في المشتبه بمحرم الدم ونحوها بالدليل وبقي الباقي تحت الاصل مع انك قد عرفت بطلان كونه مقدمة للواجب بمنع الوجوب ثم ان هنا قولا اخر وهو ان الحلال المشتبه بالحرام يجب التخلص منه بالقرعة لما ورد من انها لكل امر مشكل وخصوص بعض الاخبار مثل ما رواه الشيخ الجليل الحسن علي بن شعبة في تحف العقول عن موسى بن محمد بن الرضا عن اخيه ابي الحسن الثالث ع حيث سأله يحيى بن اكثم عن مسائل فسأل عنها اخاه ع فاجابه فكان من جملة تلك المسائل انه سئل عن رجل اتى الى قطيع غنم فرأى الراعي ينزو على شاة منها فلما بصر بصاحبها خلى سبيلها فدخلت بين الغنم كيف يذبح وهل يجوز اكلها ام لا فاجاب ان عرفها ذبحها واحرقها وان لم يعرفها قسم الغنم نصفين وساهم بينهما فاذا وقع على احد النصفين فقد نجى النصف الاخر ثم يفرق النصف الاخر فلا يزال كذلك حتى يبقى شاتان فيقرع بينهما فايتهما وقعت السهم بها ذبحت واحرقت ونجى سائر الغنم والجواب عن العمومات في القرعة انه لا اشكال فيما نحن فيه بعد ما عرفت من الادلة وعن خصوص الرواية بحملها على الاستحباب لعدم مقاومتها للعمومات والخصوصات المتقدمة او بحملها على خصوص هذا المورد كما نعمل بالاجتناب في الانائين المشتبهين بالدليل الخاص وقال العلامة المجلسي طاب ثراه في الاربعين بعد ذكر هذه الرواية ان هذا الخبر يدل على ان الحلال المشتبه بالحرام يجب التخلص منه بالقرعة كما اختاره بعض الاصحاب وهو مؤيد بما ورد في الاخبار المستفيضة ان كل مشكل فيه القرعة وقيل يجب الاجتناب عن الجميع من باب المقدمة وقيل يجوز التصرف فيه اجمع الا الاخير فان عند التصرف فيه يعلم انه اكل الحرام او دخل بالحرام وامثالهما وقيل يحل الجميع لما ورد في الاخبار الصحيحة اذا اشتبه عليك الحلال والحرام فانت على حل حتى تعرف الحرام بعينه وهذا اقوى عقلا ونقلا ويمكن حمل هذا الخبر على الاستحباب او العمل به في خصوص تلك المادة والعمل بتلك الاخبار في سائر المواد والاحوط اجتناب الجميع في المحصور ولتفصيل الكلام فيه مقام اخر انتهى كلامه رفع مقامه ثم ان بعضهم اسند الى الاخباريين اقوالا اربعة فيما لا نص فيه وقال التوقف هو المشهور منهم والحرمة ظاهرا او الحرمة واقعا ووجوب الاحتياط وصرح بعضهم بان هذه المذاهب فيما اذا احتمل الحرمة وغيرها من الاحكام اما اذا احتمل الوجوب وغيره من غير الحرمة فهم مثل المجتهدين او له العمل القائل بالحرمة ظاهرا نظرا الى افادة الاخبار الدالة على التثليث واخبار التثليث على حكم الشبهة على الظاهر وان كان حلالا في الواقع بتقريب انها حكم الواقعة من حيث انها مجهولة لا من حيث هي هي والقائل بها واقعا نظرا الى ذلك الحكم فانه يفيد الحرمة واقعا ولا يخفى ضعفهما بعد ما عرفت اما التوقف والاحتياط فلم يتحقق الفرق بين موارد هما وقال بعض المتاخرين ان التوقف عبارة عن ترك الامر المحتمل للحرمة وحكم اخر من الاحكام الخمسة والاحتياط عبارة عن ارتكاب الامر المحتمل للوجوب وحكم اخر ما عدا التحريم كما هو ظاهر موارد التوقف والاحتياط ومن توهم ان التوقف هو الاحتياط فقد سهى فقال اقول المراد بالتوقف السكوت عن الفتوى في الواقعة الخاصة وعدم الاذعان بالمطلوبية والمبغوضية والحاصل الاذعان بالجهل ثم بعد ذلك اما يحكم باصالة البراءة والرخصة او يحكم بلزوم الاحتياط فالقول بالتوقف لا ينفك عن احد القولين اما من قول المجتهدين فبان نحملها على التوقف عن الحكم الواقعي من جهة الخصوص كما اشرنا سابقا اليه وذكرنا ان ظاهر اخبار التوقف ايضا المنع عن العمل بالقياس والغرض بيان المنع عن التكلف في تحصيل الحكم الخاص بالواقعة من جهة القياس ونحوه وهو لا ينافي الحكم باصالة البراءة من جهة انها مجهولة الحكم بالعموم لما مر من الادلة المحكمة واما من قول الاخباريين فبان نحملها على ان ونقول ان الحكم العام من حيث الجهالة هو الاحتياط اذ لا نسلم المراد بالاحتياط هو الاخذ بما لا يحتمل الضرر او ما كان اقل ضررا سواء كان فعلا او تركا كما هو المتبادر منه في العرف الشرعي بل هو الظاهر من اللغة وتخصيصها بما احتمل الوجوب وغيره لا وجه له فالظاهر ان كل من يوجب الاحتياط يوجب التوقف عن الحكم الخاص والحكم بالبراءة الاصلية عموما وان القائل بوجوب التوقف يوجب الاحتياط ويشهد بما ذكرنا ان الفاضل المحدث الحر العاملي قال في الوسائل باب وجوب التوقف والاحتياط في القضاء والفتوى والعمل في كل مسألة نظرية لم يعلم حكمها بنص منهم عليهم السلام ثم ذكر في الباب اخبار التوقف والاحتياط وفي الباب نظائر واشباه ولا دلالة على ما قلنا ايضا نقول المجتهدون والموجبون للاحتياط كلاهما متوقفون عن الحكم الخاص بالواقعة وتراهم فان الحكم العام ح عند هو البراءة الاصلية او الاحتياط واما ما يتوهم ان المراد من التوقف التوقف عن الافتاء والمراد من الاحتياط الاحتياط في العمل فهو غلط لان نفي وجوب الاحتياط

يقتضي وجوب الاحتياط والاخذ بما لا يحتمل الضرر او يكون اقل ضررا لا بان الحكم الخاص الواقعي هو هنا والحاصل ان جعل التوقف والاحتياط قولين في المسئلة
لا يرجع الى محصل فظهر ان ما ذكرنا من الآيات والاخبار الدالة على التوقف بيان لجواز مطلب المحتاطين وهو التوقف عن الحكم الخاص او عدم الحكم باصالة
البراءة واما ادلتهم على وجوب الاحتياط فهنا انا اذكر الكلام في الاحتياط وجعل ادلتهم في تضاعيفه فاقول قال المحقق في المعارج العمل بالاحتياط غير لازم وصار
اخرون الى وجوبه وقال اخرون مع اشتغال الذمة يكون العمل بالاحتياط واجبا ومع عدمه لا يجب مثال ذلك اذا ولغ الكلب في الاناء فقد نجس واختلفوا هل
يطهر بغسلة واحدة ام لا بد من سبع وفيما عدا الولوغ هل يطهر بغسلة واحدة ام لا بد من الثلث احتج القائلون بالاحتياط بقولهم دع ما يريبك الى ما
لا يريبك وبان الثابت اشتغال الذمة يقينا فيجب ان لا يحكم ببراءتها الا بيقين ولا يقين الا مع الاحتياط والجواب عن الحديث ان نقول هو خبر واحد
لا يعمل بمثله في مسائل الاصول سلمناه لكن الزام المكلف بالاثقل مظنة الريبة لانه الزام مشقة لم يدل الشرع عليها فيجب اطراحها بموجب الخبر والجواب عن
الثاني ان نقول البراءة الاصلية مع عدم الدلالة الناقلة حجة واذا كان التقدير تقدير عدم الدلالة الشرعية على الزيادة كان العمل بالاصل
اولى ومع لا نم اشتغال الذمة مطلقا بل لا نم اشتغالها الا بما حصل الاتفاق عليه او اشتغالها باحد الامرين ويمكن ان يقال قد اجمعنا على الحكم
بنجاسة الاناء واختلفنا فيما به يطهر فيجب ان يتوقف على ما حصل الاجماع عليه في الطهارة ليزول ما اجمعنا عليه من النجاسة بما اجمعنا عليه من الحكم بالطهارة
انتهى اقول لعل وجه عدم الاشكال في عدم وجوب الاحتياط فيما لا نص فيه وشبهة الموضوع للعقل والنقل وسيجيء فيما تعارض فيه النصان في محله فالقول
بوجوب الاحتياط لا يحتاج ضعفه الى البيان ولعل القول به مختص بالاخباريين واما ما يظهر من بعض المجتهدين القول بوجوبه كالسيد وغيره فيظهر في غير ما
لا نص فيه بل فيما ثبت اشتغال الذمة فيه بزعمهم كما لا يخفى على من لاحظ نظائرها في الفاظ الاستصحاب والمسائل الخلافية وسائر كلمات من ذهب الى هذه الطريقة
كالشهيد في كثير من كلماته واما التفصيل فيحتاج الكلام فيه الى بيان المعنى المراد من اشتغال الذمة فاقول لا ريب ان الاقوى بل المتعين ان مع اشتغال الذمة
بشيء لا بد من حصول اليقين بفراغها او الظن القائم مقامه للاستصحاب ولم يحصل لا ينقض اليقين الا بيقين والمراد بالاشتغال هو الاشتغال المعلوم كما
والواقع والمراد ايضا لا يكون كذلك وفيه لم يثبت فاذا علمنا التكليف بالصلوة في الجملة فلا يثبت اشتغال ذمتنا الا بما ظهر لنا انه صلوة اما بالعلم
او الظن الاجتهادي بانه هو الصلوة ولم يثبت اشتغال ذمتنا بما هو صلوة في نفس الامر خاصة فان الالفاظ وان كانت اسامي للامور النفس الامرية لكن
التكليف لم يثبت الا بما امكننا معرفته لعدم توجه الخطاب الشفاهي الينا حتى نتبع ظاهر اللفظ بعد تسليم ظهوره فيه وعدم ثبوت الاشتراك بسبب الاجماع
الا بما امكننا معرفته علما او ظنا لاستحالة التكليف بالمحال في بعضها ولزوم العسر والحرج المنفيين في اكثرها مع انا قد اشرنا في مباحث الاخبار الى ان طريق
الشارع هو طريق العرف وانهم يكتفون بظاهر افهام المكلفين فلا يجب على الشارع ان يتفحص عن المخاطب ايضا هل فهم المراد الواقعي النفس الامري او شيئا
اخر فانه مما لا يمكن غالبا بل يؤدي الى التسلسل اذ اعادة الكلام في تفهيمه ايضا ربما يكون فيه ذلك المحذور مع انهم كثيرا ما راوا من المخاطبين غفلتهم
واشتباههم فيما هو مرادهم فقالوا ان ينبهوا اني قلت كذا وهو فهم كذا ومع ذلك فيكتفون بمجرد ظهور فهم المراد والظن به ايضا فلم يعلم من الخطابات
المتوجهة الى المشافهين الا تكليفهم بما يفهمونه لهم واعلامهم انه هو الصلوة مثل قوله صلوا كما رايتموني اصلي او ما يمكنهم معرفته انه هو الصلوة ولم يظهر ان الخطا
المتوجهة اليهم كان نظرا الى ما في نفس الامر وعدم علم المخاطبين بما في نفس الامر حتى يقال انا ايضا مشتركون معهم في ذلك للاجماع على الاشتراك ولا ريب ان
الظن الاجتهادي فيما لم يعلم من جزئيته في العبادة يحصل في جانب العدم لاصل العدم واصل البراءة وعدم العلم بغيره ولا الظن به فاذا راينا الادلة متعارضة
في وجوب السورة في الصلوة ولم يحصل لنا ترجيح فالظن الاجتهادي يقتضي التخيير عقلا ونقلا لم يثبت علينا في تحصيل ماهية الصلوة والمعرفة بها الا متابعة الظن
الاجتهادي وهو في عدم الوجوب واما فيما لم يتعارض فيه النصان لعدم بلوغ نص فيه الينا كما شككنا في جزئية شيء في العبادة وعدمها مثل بعض الحركات
الافعال القليلة التي لم يعلم اشتراطها في الصلوة وشككنا في جزئيته ركنا فيها فنقول لا ينفع الاصل عدم جزئيته في ماهية العبادة والاصل براءة
الذمة عن التكليف بها اذا لم يثبت في ادلة وجوب الصلوة الا هذا المقدار من الاجزاء والشرائط فان تكليفنا ليس الا تحصيل الظن بتلك الماهية ولم يثبت
اشتغال ذمتنا بتحصيل ازيد من ذلك والقول بعدم جواز العمل بالظن الاجتهادي ووجوب الاحتياط في ادلة الاحكام كلام يجيء فيه ما ذكرنا فلا نذهب





الى الافهام المستقيمة كما حققناه سابقا في مباحث الاخبار وكلامنا في هذا المقام بعد الفراغ من ان ظن الاجتهادي حجة والاشكال في وجوب الاحتياط
وعدمه فيما لم يحصل له ظن من جهة الادلة غير الاصل مع ان تحصيل اليقين في الصلوة من جهة قراءة السورة لا يجدي في ماهية الصلوة في الواقع النفس
الامرية لاشتمال الصلوة على مسائل لا تحصى لا يمكن تحصيل القطع في جميعها كما اشرنا اليه ثمة وما بعضه قطعي فليس جميعه بقطعي فالقول بان اشتغال
الذمة بماهية العبادة يوجب وجوب الاحتياط في اجزائها المشكوكة من غير نص ضعيف جدا فضلا عما شك فيه من جهة تعارض النصوص نعم القول
بان اشتغال الذمة يقينا يوجب تحصيل القطع بالبراءة يصح فيما لو شك في حصول الماهية الثابتة بالدليل المفروغ عنها في الخارج بسبب الشك
في حصول بعض اجزائها وهو معنى الاستصحاب ومقتضى قولهم لا تنقض اليقين بالشك ابدا وهذا مثل ما لو شك في فعل الصلوة مع بقاء الوقت او في بعض
اجزائها ما لم يدخل في جزء اخر الى غير ذلك مما لا يحصى واما ما ذكره المحقق من مثال الولوغ فالمفصل يقول ان الذمة مشغولة بوجوب تطهير الاناء ولا يحصل اليقين
به الا بالسبع وفيه انه لم يثبت اشتغال الذمة في التطهير الا باحد الامرين او باقلهما لانه هو المتيقن الثبوت والمجمع على ثبوته وانما يكون مجمعا على طهارته
فالتطهير تكليف مغاير لوجوب الاجتناب عن الاناء وهذا التكليف اختلف فيه الامارتان فاذا لم يترجح احدهما على الاخر فنقول مقتضى الادلة التخيير
وهو مقتضى اصل البراءة واما استصحاب وجوب الاجتناب فهو امر اخر وهو ايضا مستصحب ويمكن ان يكون مؤيدا لاحد الامارتين وهو امارة السبع هنا اي
حتى استصحاب شغل الذمة بالتطهير المقتضي لاتمام السبع فان التطهير تكليف جديد ورد فيه امارتان مستقلتان وحكم التعارض فيهما التخيير وجاز اختيار
الاقل فح نقول الاصل براءة الذمة من وجوب التطهير الا بما يقتضي اشتغالها به وهو الغسل مرة والاخر منفي بالاصل وان كان استصحاب النجاسة يؤيد العمل بالسبع
وهذا هو مراد المحقق لا ان اشتغال الذمة بوجوب الاجتناب هنا الذي هو معنى النجاسة يقتضي ان يكون المطهر هو السبع لا غير فانه لا يقتضي الا وجوب
حصول ما يرفع النجاسة في نفس الامر فلما امكن تحصيل العلم بالرافع بالظن الاجتهادي فمقتضى الظن الاجتهادي هو الاكتفاء بالواحد لاقتضاء التخيير ذلك فلا
منافاة بين العمل على مقتضى استصحاب النجاسة والعلم بكون الرافع هو الغسلة الواحدة لان الظن الاجتهادي يقوم مقام العلم واليقين الا ان يقال ان اليقين
نقول لعل الاستصحاب وقولهم عليه السلام لا ينقض اليقين الا بيقين يقتضي ان النجاسة في الاناء المذكور ثابتة حتى يحصل في الخارج ما ثبت انه في نفسه رافع في
نفس الامر لا انها ثابتة حتى يثبت انه في نفسه ما هو رافع في نفس الامر لكن نقول قد ثبت انه في نفسه بالامارة الشرعية وهو التخيير بين الامارتين المقتضي للاكتفاء
بالاقل وبسبب اختلاف الاستصحاب والامارة من جهة المطابقة لاصل البراءة وعدمها ربما يتوهم ان الاستصحاب قد يصير هنا سببا للاثبات حكم شرعي كما ان
استصحاب الطهارة يدل على ان المذي ليس بناقض فاثبات الاستصحاب هنا الحكم اعني عدم الناقضية لهذا الموضوع اعني المذي كما فيما نحن فيه من ان
استصحاب النجاسة واشتغال الذمة بالاجتناب هو الذي اوجب السبع وهذا غفلة اذ المقتضي للحكم بعدم الناقضية هو اصل البراءة والتخيير بين
ان الامارتين في المذي قد تعارضتا في انه ناقض للوضوء ام لا واصالة البراءة وعدم ثبوت التكليف بالطهارة الجديدة وعدم ترجيح احد الامارتين
على الاخرى المقتضي للتخيير اثبت هذا الحكم والمتوهم قد توهم بان المثبت له هو استصحاب الطهارة وهو كما ترى فانه انما يثبت بقاء الطهارة لو لم يثبت رافعه
الواقعي فاذا فرضنا وضح هذا المثال ان الوضوء الجديد يجب اذا ظهر سبوقيته بالحدث فهل يكون رافعا للحدث ام لا وتعارض الامارتين فيه فمقتضى التخيير و
الاصل هو كونه رافعا وان كان مقتضى استصحاب الحدث هو العدم ففيما نحن فيه نقول ان استصحاب النجاسة وان كان يقتضي عدم الطهارة الا بالسبع
لكن استصحاب براءة الذمة عن التكليف بالسبع وتكافؤ الامارتين الموجب للتخيير اثبت الاكتفاء بالاقل ولعل الى ما ذكرنا ينظر كلام العضدي كما فسره
التفتازاني في قاله ان الاستصحاب واكثر الحنفية على بطلانه فلا يثبت به حكم شرعي قال التفتازاني فكانه يشير الى ما نقل عن الحنفية في اثبات الحكم الشرعي في
النفي الاصلي وهذا ما يقولون انه حجة في الدفع لا في الاثبات حتى ان حيوة المفقود بالاستصحاب يصلح حجة لبقاء ملكه لا لاثبات الملك له في مال مورثه اقول
والوجه في ذلك ان اصالة عدم انتقال المال الى المفقود ايضا في ما يقتضيه استصحاب البقاء فيحتاج في اثبات الانتقال الى المفقود الى دليل اخر فحاصل
مراد المحقق انه لا يمكن التمسك في اثبات السبع باشتغال الذمة بالتطهير لانه لم يثبت الا باحد الامرين او باقلهما خاصة نعم يمكن ان يقال بما هو الحق
لترجيح السبع من جهة الاستصحاب وانت خبير بان الاصل والاستصحاب لا يعارضان الدليل وقد عرفت ان الدليل وهو التخيير بين الامارتين موجود و

مقتضاه الاكتفاء بالاول وان شئت قلت هنا لك تعارض اصلان ولا مرجح لاحدهما او الترجيح للثاني نعم بما حققناه ان النزاع في وجوب الاحتياط انما
يثبت اشتغال الذمة والنزاع انما هو في موضع الاشتغال او عدم الاشتغال فالنزاع لفظي نعم ههنا كلام اخر وهو ما ذكره المحقق العلامة الخوانساري
في شرح الدروس من بعد اختياره هو ايضا ما اخترناه من جواز التمسك بالاصل وعدم وجوب الاحتياط في ماهية العبادة ايضا قال في مسئلة استعمال
الماء المشتبه بالنجس في رد الاستدلال على عدم جواز التوضي بان اشتغال الذمة متيقن ولا يزول بالصلوة بهذا الوضوء لان اليقين بوجوب الصلوة يقتضي
اليقين بالاتيان باجزائها وشرائطها التي ثبتت بالدليل وقد علمت انه لم يثبت بالدليل سوى اشتراطها بالطهارة بالماء وبعدم التطهير بالمياه النجسة
المتيقنة او المظنونة على وجه وهنا ليس منهما سلمنا ثبوت اشتراطها بالماء الطاهر لكن نقول انه ظاهر بانه لا يحصل يقين بالتكليف
بامر ولم يظهر معنى ذلك الامر بل يكون مترددا بين امور فلا يسمع القول بوجوب تلك الامور جميعا ليحصل اليقين بالبراءة وكذا لو قال الامر ان الامر الفلاني
شرط لكذا ولم يعلم او يظن المراد من كذا فعلى هذا ايضا الظاهر وجوب الاتيان بكل ما يمكن ان يكون كذا حتى يحصل اليقين والظن بحصول اليقين انتهى ما اورده
وصرح بعدم وجوب الاحتياط في اجزاء العبادة وشرائطها في مواضع كثيرة اخرى ايضا ويمكن ان يكون مراده بما استثناه بقوله نعم اه مثل الامر بقضاء
الفائتة المنسية المرددة بين الخمس وشك اشتراط صحة الصلوة بعدم التكفير الحاصل به بتفسيره بانه وضع الكف اليمنى على اليسرى او بالعكس او غير ذلك
شك من اشتبه عليه الامر في وجوب القصر في الصلوة او الاتمام او الظهر والجمعة واولاهما كان مقتضى النظر الجليل هو ما ذكره ولكن دقيق النظر يقتضي خلاف
ذلك فان التكليف بالامر المجمل المحتمل لافراد متعددة بارادة فرد معين عند الشارع مجهول عند المخاطب مستلزم لتاخير البيان عن وقت الحاجة الذي اتفق
اهل العدل على استحالته وكل ما يدعى كونه من هذا القبيل فيمكن منعه غاية ما يسلم في القصر والاتمام والظهر والجمعة وامثالهما ان الاجماع وقع على ان من ترك
الامرين بان لا يفعل شيئا منهما يستحق العقاب لا ان من ترك احدهما المعين عند الشارع المبهم عندنا بان ترك فعلهما مجتمعين يستحق العقاب ونظير ذلك
مطلق التكليف بالاحكام الشرعية سيما في امثال زماننا على مذهب اهل الحق من التخطئة فان التحقيق ان الذي ثبت علينا بالدليل هو تحصيل ما يمكننا
تحصيله من الادلة الظنية لا تحصيل الحكم النفس الامري في كل واقعة ولذلك لم نقل بوجوب الاحتياط وترك العمل بالظن الاجتهادي من اول الامر ايضا
نعم لو فرض حصول الاجماع او ورود النص على وجوب شيء معين عند الله مردد عندنا بين امور من دون اشتراطه بالعلم به المستلزم ذلك الفرض لاسقاط
قصد التعيين في الطاعة لتم ذلك ولكن للمصرح ح ان يقول فلا يسمع القول بالوجوب بل لابد من القول باليقين والجزم بالوجوب ولكن من اين هذا الفرض
واني يمكن اثباته وحكاية التكليف بثلث صلوات فيمن فاته احدى الخمس انما هو بالنص والدليل الخاص لانه مكلف بالاتيان بذلك المجهول ولا يتم
الا بالجميع ولذلك اقتصر المشهور على الثلث دون الخمس كما ذهب اليه بعضهم فان الاول هو مورد النص ولو كان ذلك من جهة امتثال التكليف بالمجهول من باب المقدمة
الذي هو الاحتياط للزم الخمس خصوصا مع ملاحظة وجوب الجهر والاخفات وبالجملة لو لم يكن نص لم نقل بوجوب قضاء المنسية سيما على التحقيق من كون القضاء
بالفرض الجديد بعموم الاوامر الدالة على وجوب قضاء ما فات لا يشمل المجهول لما ذكرنا من استحالته ولانه خلاف ظاهر تلك الاوامر فان ظاهرها صورة العلم
فلاحظها ولو قلنا بالوجوب لقلنا انه لم يثبت الا العقاب على ترك جميع المحتملات لا على ترك الفائتة النفس الامرية حتى يلزم الاتيان بالجميع كما اشرنا
فان قلت نعم هنا انه المامور به يوجب امتثاله وطلبه لكن تاخير البيان عن وقت الحاجة دليل على ارادة فعل كلها فلا مانع من الامر بقضاء المنسية مع
جهالتها وتاخير البيان فيكشف ذلك عن ارادة كلها لئلا يلزم المحذور وذلك نظير حمل المفرد المحلى باللام في مثل قوله تعالى احل الله البيع على العموم
على القول باشتراكه بين العهد والجنس والاستغراق فيجب ان يحمل الامر بقضاء الفائتة على كل الخمس وكذلك النهي عن التكفير على كل محتملاته قلت مع
ان هذا ليس اثباتا بالاحتياط والتزاما للافراد المتعددة لاجل تحصيل المكلف به كما هو المطلوب بل هو اثبات لارادة العموم وهو شيء اخر يرد عليه
انه لم يثبت الينا خطاب حتى يجري فيه ما ذكره ولعله كان البيان موجودا واختفى علينا فلا بد ان نبين حكم مثل ذلك مضافا الى ان اخراج كلام الحكيم عن اللغوية
والاغراء بالقبيح كما يحصل بالحمل على العموم فقد يحصل بالحمل على التخيير ايضا لئلا يكون تاخير البيان مع تعدد الاحتمال قرينة للتخيير فاذا فرض الامر بالاعتاق
بالفرض مثلا مع عدم البيان فنقول انه ذلك قرينة على التخيير وكذا الكلام في الفريضة المنسية لو فرض ثبوت دليل على وجوبها بنفسها مع ان الفائدة

في الاتيان بالكل





في الاتيان بالكل انما هو تحصيل اليقين بالمكلف به الواقعي فلا ريب انه لا يحصل بذلك ايضا لان اشتراط قصد التعيين في الامتثال بالمكلف به من المسائل
الاجتهادية وهو لا يمكن هنا فمع ملاحظة كيف يحصل اليقين بانه هو مجرد المطابقة في عدد الركعات لا يكفي في الاتيان بجميعها مع المخالفة في الجهر والاخفات
وكما ان عدد الركعات دخيلة في الماهية فالنية والجهر والاخفات ايضا كذلك الا ان يقال بعد تسليم تعلق الخطاب ووجوب تحصيل البراءة عما في نفس الامر
فيكتفي بالظن مع تعذر العلم وهو انما يتم في الاتيان بالجميع لان الصلوة الموافقة للفائتة في العدد اقرب اليها من المخالفة وبعد ان غاية ذلك
ان ذلك اقرب البدلين ومطلوبك اثبات وجوب الاتيان بعين الفائتة لا ببدله ولعلنا من هذه البدلية نفي المغايرة الحاصلة لاصل الفائت
المعلوم مع تداركه فانه مما لا مناص عنه بل المراد من البدلية هنا بدل القضاء لا بدل الاداء فان الفرد الموافق للفائتة في العدد فيما بين الخمس
بدل من القضاء المتعين في صورة العلم كما ان احدى الخمس على التخيير ايضا بدل عنها واحد البدلين وان كان اقرب من الاخر وارجح لكن لم يثبت وجوب
البدل عن القضاء وما يتمسك به هنا هو ادلة وجوب القضاء لا بدل القضاء ومن هذا القبيل النهي عن البهيمة الموطوئة المجهولة في جملة
قطيع ولكن النص ورد هناك بالقرعة وهو ايضا مشكل لمعارضته بما ذكرنا من الادلة وقد بينا الحال فيها واما الكلام في مثل التكفير فلعل
الكلام فيه ايضا يرجع الى الكلام في الشبهة المحصورة وقد حققنا انه لا يجب فيها الاجتناب عن الجميع للاصل ولعموم كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك
حلال حتى تعرف الحرام بعينه ومن هذا الباب الصلوة فيما شك في كونه مما يجوز فيه الصلوة وعدمه كالمشتبه بالخز والمشتبه بفضلة غير الماكول
كالعظم المردد بين كونه من البعير او الفيل وكذلك الكلام في صورة اشتباه القبلة فان الاصل عدم وجوب الاستقبال حتى انه لم يثبت من الادلة الا
حال الامكان وظهر من ذلك ضعف الاستدلال بانه مكلف بالصلوة مستقبلا وهو لا يتم الا بالصلوة الى اربع جوانب نعم استدل المشهور على
ذلك برواية خراش وهي مع ضعفها معارضة بنصوص صحيحة تدل على كفاية الصلوة الواحدة باي جهة شاء ومما ذكرنا يظهر ضعف القول بوجوب
الجمع بين الظهر والجمعة لمن اشتبه عليه الامر وكذا القصر والاتمام في الاربعة فراسخ ونحو ذلك مما تعارض فيه الامارتان او اختلف الامة فيها
على القولين لان مقتضى تعارض الامارتين والاحتمالين التخيير والاصل عدم وجوب التعيين لمن لم يثبت عليه الخصوصية والتكليف باحدهما
المعين عند الشارع المجهول عند المكلف لم يثبت لما اشرنا اليه سابقا مع انه لا معنى للاحتياط هنا لحرمة كل منهما على فرض ثبوت الاخر فالمكلف
المحتاط وان كان يخرج بفعلهما عن تبعة ترك الواجب لاجل اتيانه بما يحتمله لكنه يبقى عليه تبعة ارتكاب المحرم الواقعي جزما والاولى ترجيح ارتكاب ما
لم يعلم فيه ارتكاب الحرام واحتمل فيه اتيان الواجب على ارتكاب ما علم فيه ارتكاب الحرام واتيان الواجب فان قلت فعلى هذا يلزم حرمة الجمع لعدم الدليل
على فعله فيكون تشريعا فلا معنى لاستحبابه بل وجوازه ايضا قلت التشريع المحرم انما هو ادخال ما ليس من الدين في الدين او شك انه منه بقصد
انه منه لا الاتيان بما احتمل ان يكون منه رجاء ان يكون منه فالاتيان بهما بجمعهما باعتقاد انه احد افراد المامور به وان التكليف مردد بين كل منهما
منفردا وكلاهما بجمعهما ليس عليه دليل بل هو تشريع محرم ولكن الاتيان بهما من حيث ان كلا منهما يحتمل ان يكون نفس مطلوب الشارع الواقعي الذي
غايته التخيير بينهما في حال الاضطرار فلا دليل على حرمته والاصل جوازه ولكنه يحتاج الى اثبات رجحان ذلك فان العبادة مشروطة به ويبنى ذلك على
ان المكلف به هو احدهما تخييرا لكنه اذا فعل احدهما لاجل الامتثال ثم فعل الاخر لاحتمال ان يكون هو المراد في نفس الامر الذي له مصلحة خاصة
لم يكن مطلوبا بالخصوص رجاء ان يحصل له تلك المصلحة مع عدم اعتقاد ان الجميع من افراد المامور به فهو اتيان بما يرفع احتمال فوت هذه
المصلحة منه ولما كان المستفاد من الكتاب العزيز ان الحسنات يذهبن السيئات فلعل في هذا الفعل ما يذهب السيئات ففعله احتياطا لهذا الغرض
هو حسن ويشمله قولهم دع ما يريبك الى ما لا يريبك فانه يحمل على مطلق الرجحان كما سيجيء بيانه ومن هذا القبيل ما يفعله العلماء من اعادة
عباداتهم بعد زيادة معرفتهم بمسائل العبادات كما هو المنقول عن اعاظم العلماء والفضلاء مع عدم قيام دليل على وجوبه بل ولا نص بالخصوص على فعله
مع انه المشهور فتوى وعملا مع ان ذلك ايضا لا يوجب تحصيل اليقين كما لا يخفى فان تعيين المتيقن من المسائل الخلافية مما لا يجوز عنه الفعل
من يكتفي بالنية المترددة فيها وكذلك الكلام في اعادة الوضوء احتياطا لمن يشك في الحدث في الشهيدية وطريق الاحتياط لا يحصل بمجرد الفعل

فى سائل الاحتمالات والثلاثية الظهارات بل ينبغى ايجاد السبب اليقينى ثم الفعل لان الفعل مع النية المشكوك فيها كلا فعل عند بعض الاصحاب انتهى
هنا ولقائل ان يمنع التشريع على القول بالوجوب ايضا اذا جعل من باب المقدمة فالاولى منع الوجوب وذكر الشهيد فى الذكرى كلاما لا بأس
بذكره قال فيها تتمة مباحث الاوقات اشتهر بين متاخرى الاصحاب قولا وفعلا الاحتياط بقضاء صلوة يتخيل اشتمالها على الخلل بل جميع العبادات
الموهوم فيها ذلك وربما تداركوا ما لا مدخل للوهم فى صحته وبطلانه فى الحيوة وبالوصية بعد الوفاة ولم نظفر بنص فى ذلك بالخصوص وللبحث فيه
مجال اذ يمكن ان يقال بشرعيته لوجوه منها قوله تعالى فاتقوا الله ما استطعتم واتقوا الله حق تقاته وجاهدوا فى الله حق جهاده والذين جاهدوا
فينا لنهدينهم سبلنا والذين يؤتون ما اتوا وقلوبهم وجلة وقول النبى ص دع ما يريبك الى ما لا يريبك وانما الاعمال بالنيات ومن اتقى
الشبهات استبرأ لدينه وعرضه وقوله للمتيمم لما اعاد صلوته لوجود الماء فى الوقت لك الاجر مرتين والذى لم يعد اصبت السنة وقول الصادق ع
فى الخبرين انظروا الى عبدى يقضى ما لم افترض عليه وقول العبد الصالح فى مكاتبة عبد الله بن وضاح ارى لك ان تنتظر حتى تذهب الحمرة
وتأخذ بالحائطة لدينك وربما يحتمل المنع لوجوه اخر منها قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ويريد الله ان يخفف عنكم وما جعل عليكم فى الدين من حرج
وفتح باب الاحتياط يؤدى اليه وقول النبى ص بعثت بالحنيفية السمحة السهلة وروى حمزة بن حمران عن ابى عبد الله ع ما اعاد الصلوة فقيه يحتال لها
ويدبرها حتى لا يعيدها والاقرب الاول لعموم قولهم ارايت الذى ينهى عبدا اذا صلى وقول النبى ص الصلوة خير موضوع فمن شاء استقل ومن
شاء استكثر ولان الاحتياط المشروع فى الصلوة من هذا القبيل فانه ينافيه التجويز ولهذا قال ابو عبد الله ع وان كنت صليت اربعا كان هذا نافلة
نافلة ولان اجماع شيعة عصرنا وما راهقه عليه فانهم لا يزالون يوصون بقضاء العبادات مع فعلهم اياها ويعيدون كثيرا منها قضاء واداء
والنهى عن اعادة الصلوة هو فى الشك الذى يمكن فيه البناء انتهى كلامه اقول وللنظر فى كلا ادلة الطرفين مجال واسع يظهر بعد التامل ولكن ما ذكره
الشهيد ره مع ما تحققه مع نظره من المسامحة فى ادلة السنن الثابتة بالاجماع والاخبار المعتبرة يمكن ترجيح جانب الاحتياط واستحبابه ويدل عليه
قول امير المؤمنين ع لكميل بن زياد اخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت ... ولكن خوفنا الوقوع فى الوسواس حامل لنا
على الاحتياط وهو الغالب الواقع فى كثير من الناس فى خلاف الصحيح فلا يظهر رجحان الاحتياط الذى قد اشرنا اليه الا فى مباحث الاخبار ايضا
فلاحظ ثم ان الاحتياط هل هو الاخذ بما هو اوفق للنفس من الهلاك فى صورة الاحتمال لا فى صورة الجزم فالاتيان بالواجب المعلوم وترك الحرام كذلك ليس
باحتياط فكل ما دل عليه الدليل واقتضاه فليس باحتياط فمثل الاتيان بالفعل المشكوك فيه من افعال الصلوة ما لم يتجاوز محله والشك فى فعل
الصلوة ما دام وقتها باقيا والشك فى الركعات الثنائية والثلاثية ما دام فى الصلوة وامثال ذلك من الحكم بوجوب الاتيان للاصل والاستصحاب
فالظن العلم واما مع خروج الوقت فى الصلوة والدخول فى الفعل اللاحق فى اجزائها فالظاهر من حال المسلم الاتيان بها وهو مظنون فلا يجب
لذلك اذ لا يحل تساوى الطرفين واصالة البراءة مع ان الشارع نص على المذكورات فلا حاجة الى التمسك بالقاعدة واما البناء على الاكثر فى الركعات
فهو وان كان خلاف الاحتياط من هذه الجهة لكن مع ملاحظة جبره بصلوة الاحتياط فهو ايضا يصير من هذا القبيل والحق ان امثال هذه المقامات
لا يحسن ايرادها فى هذه المسئلة وقد وافقنا فيه الشهيد ره فان ما يرد فى القواعد الاتيان بما يمكن تحقق القاعدة فيه مع قطع النظر عن النص و
ان ورد فيه النص ايضا فقد ربما انه يذكر فى قاعدة نفى العسر والحرج القصر والتيمم ونحوهما وفى قاعدة الاحتياط امثال ما ذكرنا ثم انه ره قال فى اخر
القاعدة اما سائر الخنثى كالمرئة وجمعها بين احوال الرجل والمرئة فالاقرب وجوبه لتساوى الاحتمالين ومن هذا الباب الجمع بين المذاهب مهما
امكن فى صحة العبادة والمعاملة اقول ما ذكره ره وهذا باب طويل شايع فى الفقه يجرى فيه المسئلة فانهم كثيرا ما يستشكلون فى حكم الخنثى فيترددون
يحكمون بنفى وجوب الاجتناب عن الحرير عليها وذلك لعدم ورود النص فيها بالخصوص فهى مكلفة جزما لكنها لا تعلم ان تكليفها تكليف الرجل او المرئة
فمن يرجح الاحتياط يوجب عليها الاجتناب عن الحرير فى الصلوة فقال فى الذكرى يحرم على الخنثى لبسه اخذا بالاحتياط وقال فى المدارك هل يحرم على
الخنثى لبس الحرير قيل نعم اخذا بالاحتياط وقيل لا لاختصاص التحريم بالرجل والخنثى ليست رجلا على اليقين وكلامه فى مسئلة الحرير قال فى الذكرى

والاقرب الحاق





والاقرب الحاق الخنثى بالمرئة فى وجوب الستر اخذا بالمتيقن ... هكذا ومقتضى ما اخترناه فى الاصل المسئلة التخيير وبراءة ذمتها عن زيادة التكليف وقال فى الذكرى
هذه الطريقة فى مسائل الجهر والاخفات فقال الخنثى يتخير فى الجهر والاخفات وان جهرت فى مواضع الجهر فهو اولى اذ لم يستلزم سماع من يحرم سماعه واما ما ذكره من وجوب
الصلوة على جميع القتلى اذا اشتبه الكافر بالمسلم بنية الصلوة على المسلمين معللا بعدم حصول الامتثال الا بذلك ففيه ان الاكثر اعتبروا مراعات كميش الذكر
للرواية الواردة فى فعله ص بقتلى بدر فى صلوات من كان منهم كذلك فيه انه لا دليل عليه والتكليف لم يثبت بالصلوة على من هو مسلم فى نفس الامر بل المسلم انما
هو الصلوة على من علم اسلامه نعم لو ثبت الاجماع على وجوبه اذ لم يتميز بملاحظة الذكر ايضا مع اسقاط قصد تعيين الامتثال فالوجوب على الجميع
وجه كما اشرنا سابقا وذهب بعضهم هنا الى وجوب القرعة وضعفه فى الذكرى وقال ان محلها الاشكال فى مواضع مخصوصة ولو اطردت القرعة لجرى
اليها فيما اختلف من الاحكام فيستغنى عن الاجتهاد فتهدم ... الاسلام اقول ان سلم كون القول بالقرعة ضعيفا لعدم ثبوت الوجوب والاشكال فى الامر
لكن ما ذكره ره ضعيف فان التمسك بالقرعة فى موضع الحكم بعدما ثبت تعلق الحكم به مطرد لعموم الحديث الوارد فيها ان لها الكل امر مشكل حتى ان السيد
الجليل بن طاوس ره ذهب الى العمل بالقرعة فى الصلوة الى الجهات المتحيرة واما استنباط الفتاوى فى الاحكام بالقرعة فهو مما دل الاجماع على خلافه و
خرج من العموم بالدليل كما هو صرح فى القواعد فانه بعد ما ذكر ما يجرى فيه القرعة مثل ائمة الصلوة عند الاستواء فى المرجحات والاولياء فى تجهيز الميت
مع الاستواء والموقف فى الصلوة والدفن مع الاستواء فى الافضلية وعلو ما بين المزدحمين فى الصف الاول مع استوائهم فى الورود وفى المزاحمة فى
الفتاوى والدعوى تعارض البينات ونحو ذلك قال لا يستعمل فى العبادات غير ما ذكرناه ولا فى الفتاوى فى الاحكام المشتبهة اجماعا اقول ما ذكره ره من عدم
استعمالها فى غير ما ذكره فى العبادات ينافى ما نقلناه عن ابن طاوس ره وان كان ضعيفا ايضا لما اشرنا اليه سابقا ثم ان القائل بوجوب الاحتياط استدل بروايات
منها قولهم ع دع ما يريبك الى ما لا يريبك وفيه بعد سلامة السند وجواز اثبات مثل هذا الاصل بمثل هذا الخبر ان القائل بوجوب الاحتياط يقول به فى الفتوى
والعمل والفتوى بالاحتياط سيما اذا كان حاصلا من الجمع بين المذاهب كما اشار اليه الشهيد ره فى القواعد وصار شاقا على المكلف ويحمل هذه الكلفة على
عباد الله محل الريبة والخوف عن المؤاخذة مع ان ملة النبى ص سمحة سهلة والعسر والحرج منفيان بالكتاب والسنة فالرواية معلولة على المستلزم كما نبه عليه بكلام
المحقق السابق مع ان العمل على الاستحباب لا الوجوب فيما تردد الامر فيه بين الوجوب وغيره يوجب قصد الوجوب فيما يحتمل كونه مستحبا فى نفس الامر ... على
القول بعدم امتثال الوجه ... من ادلة الاحتياط ان عدم الاعتبار بنية الوجه هو الاحتياط مع قطع النظر عن عدم التمكن مما هو مطلوب فى الواقع من الجهات
الاخر ايضا وصيرورة بعض اجزاء المركب قطعيا لا يوجب قطعية نفسه كما مر كرارا هذا مع انا بعدما ورد من الادلة القاطعة فى ان الحكم فيما لم يبلغنا فيه نص
او دليل شرعى عام او خاص هو الاباحة كما اشرنا فلا يبقى لنا ريبة حتى نعدل الى ما لا ريب فيه وكذا فيما تعارض فيه الامارتان فان الادلة من العقل والنقل
دلت على ان الحكم فيهما التخيير او الاباحة او الرجوع الى اصل البراءة لتساقطهما فاين الريبة مع انه لو كان الاحتياط واجبا لم يخل الاخبار الواردة فى علاج المتعارضين
عن ذكر الاحتياط والتى ذكر فيها الاحتياط ليس الا قليل منها ودلالتها على الوجوب ايضا ممنوع ثم ... يمكن ان يمنع دلالة الرواية على المطلوب بان يقال الريب
بمعنى التهمة يعنى دع ما يوجب فيه تهمة الى ما لا يوجب قال الجوهرى الريب الشك والريب ما رابك من الامر والاسم الريبة بالكسر وهى التهمة والشك
انتهى فيكون مفاد الحديث مفاد قولهم اتقوا مواضع التهم ... ان الظاهر عدم الصحة فيما نحن فيه ان اردنا التشكيك فان المناسب للعمل بالاصل والتخيير عمل
بما لا يوجب اليقين بالبراءة لا بما يوجب الشك ... على ارادة ان لا يفعل ما يحدث الشك بمعنى انه يبدل يقين عدم حصول المأمور به بالشك
بعيد مع انه يستلزم التشكيك بين المعنيين فانه يصير معنى قولهم الى ما لا يريبك الى ما لا يوجب ... حصول الامتثال له ان يحصل اليقين
بل ... عدم الامتثال واما قلنا ذلك لان الشك انما يكون ... اذا ... هناك يقين سابق واليقين السابق هو عدم الامتثال
المقصود بالذات ليس ايقاع ذلك العدم بل تحصيل اليقين بتحقق الامتثال واللفظ انما يناسب الاول ولكنه لا يصح فالظاهر ان المراد منه ترك ما يوجب التهمة
ويرفع طهارة الذيل ونظافة الساحة واطلاق التهمة على ... سبيل الاحتياط بعيد هذا كله مع ان المطلوب ان كان الاجتناب عن المشكوك
فيه الى المتيقن فهو يشمل ما يحتمل الاستحباب ايضا والكراهة مع الاباحة فيلزم اما اخراج المستحب والمكروه او ارادة مطلق الرجحان من صيغة الامر لعدم جواز

استعمال اللفظ في معنييه كما صنعناه في محله والثاني بوجه بطلان الاستدلال به اولا بعينه اولا وحمل الرواية على الاستحباب كيف كان فهو لا يقاوم
ادلة اصل البراءة فيحمل على الاستحباب ومنها ما نقل عن امير المؤمنين عليه السلام الى كميل بن زياد اخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت وغير بعيد اللغو في
عن السداد لا يليق الا على الرخصة بقرينة التقييد بمشية المخاطب غاية الامر الاستحباب فان الظاهر ان المراد حصر الاخ في الدين ادعاء من قبيل قولهم
الاسد يدين هو صوفه كما ان الاحتياط لحفظ اللازم وتعامل ما هو مصلحة مركوز في طبيعتك لا حاجة الى الامر فكذلك للايمان يكون دينك ولا مانع
لك من جهة الشارع من اخذ ما هو حافظ له او يستحب ان تاخذ بما هو الحافظ له بما شئت ومنها ما رواه الشيخ عن الحسن بن محمد بن سماعة عن سليمان
بن داود عن عبد الله بن وضاح قال كتبت الى العبد الصالح يتوارى القرص ويقبل الليل ارتفاعا وستر عنا الشمس وترتفع فوق الجبل حمرة ويؤذن
عندنا المؤذنون فاصلي حينئذ وافطر ان كنت صائما او انتظر حتى تذهب الحمرة التي فوق الجبل فكتب اليه ارى لك ان تنتظر حتى تذهب الحمرة وتاخذ بالحائطة
لدينك وفيه بعد الاغماض عن السداد لا دلالة فيها على ما نحن فيه اذ الظاهر ان الحمرة المشكوك فيها هي المرددة بين كونها من شعاع الحمرة المغربية او من
نور الشمس فوق الافق اللاخر على ذروة الجبل على القول بكفاية استتار الشمس بحيث لا يبقى ضوءها في الجبال العالية وانه مخرج فلا ريب في
وجوب الاحتياط لاجل استصحاب عدم الغروب او انه حتى لاجل اشتغال الذمة الثابتة بصلوة المغرب على الظاهر من اطلاق اشتغال الذمة
ثم ان الظاهر حال المكلف الصحيح السالم المشرف بالوقت الثاني في نحو كونه مكلفا بالفعل فيصح ان يقول لو فعل الصلوة ثم فلا يبرء ذمته ويبقى
شغل ذمته مستصحبا وقد عرفت ان التمسك بالاصل لا يجوز فيه لشرطه وقد ذكرنا في مبحث الامر بعلم الامر بفقد الشرط ما يوضح هذا المطلب سلمنا لكنها
لا تدل الا على الاستحباب لا يخفى على من لاحظ الاسلوب ومنها ما رواه الشيخ عن علي بن السندي عن صفوان عن عبد الرحمن بن الحجاج قال سألت ابا الحسن عليه السلام عن
رجلين اصابا صيدا وهما محرمان الجزاء بينهما ام على كل واحد منهما جزاء فقال لا بل عليهما جميعا ويجزي كل واحد منهما الصيد فقلت ان بعض اصحابنا
سألني عن ذلك فلم ادر ما عليه فقال اذا اصبتم مثل هذا فلم تدروا فعليكم بالاحتياط حتى تسألوا عنه وتعلموا وفيه بعد سلامة السند ان ذلك لا
ينافي العمل بالاصل اذ هو مشروط باليأس عن الدليل عند ظنه وهو موقوف على التتبع التام كما سنذكره فكما انا الآن لا يمكننا الحكم باصالة البراءة
حتى نتفحص عن الادلة فكذلك لاصحاب الائمة عليهم السلام اذ هم ايضا كثيرا ما ظهر لهم ان الشيء حكما بالاجمال ولم يعرفوه بالتفصيل وعرفوا انهم مكلفون بالسؤال في
التفصيل سيما فيما ورد احكامهم فيه وعدم سلسلة جواز الصيد ونحوه وقد عرفت ما بين هذا المقصد في مبحث الاستقصاء في الفحص عن المخصص ونظيره من
ذلك المبحث بطلان قول من لا يوجب الفحص مطلقا واما ما قيل في الجواب من ان ذلك مما ثبت فيه اشتغال الذمة لتحمل الدين ان والمطلوب فيه واحد معين
عند الشارع مبهم عند المخاطب في ذلك مما لا خلاف في وجوب الاتيان بما يحصل اليقين ببراءة الذمة فقد عرفت بطلانه بما لا مزيد عليه في دعوى عدم
الخلاف مع ما مر في كلام المحقق ونقله الاقوال الثلثة كما ترى ومنها ما رواه ابن جمهور في عوالي اللئالي عن العلامة مرفوعا الى زرارة قال سألت الباقر عليه السلام فقلت
جعلت فداك يأتي عنكم الخبران او الحديثان المتعارضان فبايهما اخذ فقال عليه السلام يا زرارة خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر فقلت
يا سيدي انهما معا مشهوران مرويان مأثوران عنكم فقال عليه السلام خذ بما يقول اعدلهما عندك واوثقهما في نفسك فقلت انهما معا عدلان مرضيان
موثقان فقال انظر الى ما وافق منهما مذهب العامة فاتركه وخذ بما خالفهم قلت ربما كانا معا موافقين لهم او مخالفين فكيف اصنع فقال اذن فخذ
فيه بالحائط لدينك واترك ما خالف الاحتياط فقلت انهما معا موافقان للاحتياط او مخالفان له فكيف اصنع فقال اذن فتخير احدهما فتأخذ
به ودع الاخر وفيه بعد تسليم السند انه معارض بما روي مسندا على التخيير او براءة الذمة عن التكليف من جهة التساقط والرجوع الى الاصل كما يجي
في اخر الكتاب انشاء الله بل ببعض اخبار التوقف الدالة على الاخذ باحدهما من باب التسليم ايضا غاية الامر تعارض تلك الاخبار الواردة في العلاج
وتساقطها فنرجع الى الاصل البراءة ايضا فلا وجه لحمل الرواية مثل نظائرها على الاستحباب وقد يؤيد ذلك بصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي ابرهيم عليه السلام
قال سألته عن الرجل يتزوج المرأة في عدتها بجهالة اهي ممن لا تحل له ابدا فقال عليه السلام لا اما اذا كان بجهالة فليتزوجها بعد ما تنقضي عدتها
وقد يعذر الناس في الجهالة بما هو اعظم من ذلك فقلت باي الجهالتين اعذر بجهالته ان يعلم ان ذلك محرم عليه ام بجهالته انها في عدة فقال

احدى الجهالتين





احدى الجهالتين اهون من الاخرى الجهالة بان الله حرم عليه ذلك وذلك لانه لا يقدر على الاحتياط معها فقلت فهو في الاخرى معذور قال
نعم اذا انقضت عدتها فهو معذور في ان يتزوجها الحديث فظهر من الرواية جواز ترك الاحتياط مع امكان ان يحصل العلم بانها في العدة وان
الاحتياط احسن كما يشعر به كلمة اهون **تنبيه** لا اشكال في جواز اعمال اصل البراءة قبل الشرع سيما في الاشياء النافعة الخالية عن المضرة بل
العقل يحكم بالاباحة لما مر واما بعد بعث النبي وبسط الشريعة فلا ريب ان المكلفين يرون كثيرا من المنافع التي لم يبلغ عقولنا الى مضارها ونهى عنها
وكثيرا من الامور التي لم يبلغ عقولهم الى منافعها وحصول الضرر في تركها مامورا بها فنفي ما لم يبلغهم حقيقة الامر فيه من جهة علمهم كونهم مجاورين
في حضرة النبي مستمرين في صحبته مترددين في كون ذلك باقيا على حالته الاولى او ورد فيه حكم فلا يحكم العقل بالاباحة جزما لخوف الضرر الا
بعد الفحص والسؤال ثم اذا لم يبلغهم شيء بعد ذلك فيحكم ايضا بالاباحة والبراءة ثم يستمر هذه البصيرة الى زمان الغيبة بل يصير في زماننا اظهر فلا يجوز
العمل بالاصل منه ومن تحصل له العلم بان يوجب انطواء باب الشرع في غير المرخص كما لو بنى الامر عليه فلم يثبت لاعمال اصل البراءة شرط غير ذلك ولكن بعض
المتأخرين ذكر هنا لجواز العمل باصل البراءة واصالة النفي واصالة عدم تقدم الحادث شروطا ثلثة ونحن نذكرها مجردا عن كلامه عما لا يحتاج اليه او
لا يمكن توجيهه ويطول الكلام بدفعه الاول ان لا يكون اعمال الاصل مثبتا لحكم شرعي من جهة اخرى مثل ان يتفق الاناءين المشتبهين او الثوبين المشتبهين
الاصل عدم وجوب الاجتناب عن احدهما فانه يوجب الحكم بوجوب الاجتناب عن الاخر او يتفق في الماء الملاقي للنجاسة المشكوك كريته الاصل عدم بلوغه
كرا فانه يوجب الاجتناب عنه او يتفق في الكر الذي يدعي الحصول الملاق للنجاسة الاصل عدم تقدم حصول الكرية فانه يوجب الحكم بالنجاسة والثاني ان لا يتضرر بسبب
التمسك به مسلم مثل ما اذا فتح انسان قفص الطاير فطار او حبس شاة فمات ولدها او امسك رجلا فهرب دابته فالتمسك بالاصل يوجب تضرر المالك ويمكن
ان يندرج تحت قاعدة الاتلاف الموجب للضمان او يكون المراد بقوله عليه السلام لا ضرر ولا ضرار ما يشمل ما نحن فيه فلابد للمفتي التوقف ولصاحب الواقعة الصلح
الثالث ان لا يكون ذلك الامر جزء عبادة مركبة بل المثبت لتلك الاجزاء هو النص في الكل نظرا اما الاول فلان العقل يحكم بجواز التمسك باصل البراءة
اذا لم يثبت دليل على شيء فان فرض كون الاستدلال به موجبا لشغل الذمة من جهة اخرى فلا وجه لمنعه لان ذلك دليل ايضا وليس ذلك اثبات الحكم من غير
دليل مثلا اذا اشتغل ذمته بدين عظيم وكان له ما يستطيع به للحج لولاه فالتمسك باصل البراءة عن ذلك الدين يوجب ايجاب الحج عليه وذلك غير مخالف
لعقل ولا نقل بل هو موافق لهما واما ما ذكره من الامثلة التي اوجبت توعد في هذا التوهم فكلها غير منطبقة على مدعاه اما الاول فلان الدليل قائم
على وجوب اجتنابهما من النص والاجماع ولذلك لا يصح التمسك بالاصل واما ما لا دليل عليه بالخصوص كما لو ادغم الحرام في اموال محصورة فلا دليل على وجوب
اجتناب الجميع ويمكن جريان الاصل فيه ولا مانع من استلزامه الحكم بوجوب الاجتناب عن الباقي سيما مع ملاحظة الاخبار الواردة فيه كما تقدم واما الثاني فلانه
ان فرض فيما حصل الماء من بعد ما والا فقد يبقى ماء في الغدير بعينه كان كثيرا غاية الكثرة فلا معنى للاصل فانه نقول ان التمسك باصالة عدم الكرية
صحيح ولا يوجب ذلك الحكم بوجوب الاجتناب عن الماء لمعارضته باستصحاب طهارة الماء وطهارة الملاقي ولو فرض محل يستلزم حكما كما لو اردنا بذلك الماء تطهير
نجس فلا مانع من استلزام التمسك باصالة عدم الكرية فيه الحكم بعدم جواز التطهير به كما اشرنا سابقا كما ان التمسك باصالة طهارة الماء يوجب دفع
وجوب الاجتناب عنه ويثبت جواز التوضي به فلا يجوز التيمم واما الثالث ففيه ان المراد باصل عدم تقدم الحادث التمسك بعدم الازل المعلوم بالنسبة
الى وجود تلك الحادث بعينه فمقتضى الاصل عدم تقدم الحادث على الزمان الذي علم بوجوده به لكان ذلك الزمان ظرف الحصول في الواقع او ظرف العلم
فقط واما اذا لوحظ احد الحادثين بالنسبة الى الاخر فلا يمكن دعوى اصالة عدم تقدم وجود احدهما على الاخر فان الحادثين المتحققين في الخارج اللذين
لم يعلم تقدم احدهما على الاخر فنسبة التقدم والتأخر في الوجود اليهما متساوية فلا يمكن التمسك باصالة عدم تقدم احدهما على الاخر وهذا هو الوجه
في عدم الجواز نعم يمكن ان يقال اذا استعمل من ذلك الماء ثم علم بالنجاسة وشك في ان الكرية سبقت ام وقوع النجاسة وان الاستعمال هل كان بعد النجاسة
او قبله فيمكن ان يتمسك باصالة عدم تقدم النجاسة على الاستعمال وذلك ليس لاصالة عدم تقدم احد الحادثين على الاخر بل لان العلم بالنجاسة لما
كان متأخرا عن الاستعمال واصالة العدم الملحوظ بالنسبة الى النجاسة مستصحبة الى ان العلم بها فيظن بقاء عدم النجاسة الى حين حصول العلم والاستعمال ايضا

قلنا من حصوله في زمان ما نظن بقاء علم النجاسة وهذا لا نافي للنفي اصلا واما الثاني ففيه ان نفي الضرر من الادلة الشرعية المجمع عليها لا توافق بينه
وبين غيره وقد عرفت انه لا يجوز التمسك باصل البراءة مع ثبوت الدليل بل قبل التفحص عن الدليل فان ثبت الضرر تحقق اندراج محل النزاع فيه فلا اشكال
في عدم الجواز وان ثبت عدمه فلا اشكال في الجواز وان شك فيه فكذلك ايضا لعدم ثبوت الدليل فلا محصل لما ذكره والمشهور حول امثال ذلك البحث
قاعدة الاتلاف الاصل فيه عليه فاما اشتهر من قوله لا ضرر ولا ضرار لان ذلك مما يتوقف على فهم فقه الحديث فنقول لا ريب انه ليس باقيا على حقيقته بحسب الوجود
الضرر في الاسلام في غاية الكثرة فاما المراد من النفي النهي يعني يحرم الضرر والاضرار او المراد ان المنفي هو الضرر الخالي عن الجبران فالقصاص
لكنه مع الجبران لسبق جنايته بقتل النفس عمدا ونحوه مقاصة الحق والغرامة من الغاصب بل يمكن ان يقال انها ليست بضرر فان قلنا ان المراد به النهي فلا دلالة
فيها على الضمان في المذكورات لان غاية العقاب على تلك الافعال اما الضمان فيحتاج الى دليل اخر مثل قاعدة الاتلاف واما على ابقائها على الحقيقة
تقييدها بعدم الجبران فلا يدل على الضمان ايضا لان معنى الرواية ح لم يجوز الله للعباد ولم يشرع لهم ضررا بغير جبران فكلما رضي فيه الشارع
من اقسام الضرر فهو مع الجبران ولا يستلزم ذلك ان كل ضرر يحصل من فعل المكلف وان لم يرض الشارع ففيه جبران فضلا عن ثبوت الجبران اذ ليس معنى
المنع لا يبقى الضرر الحاصل من المكلف على اي نحو كان بلا جبران بل جعل الله لكل ضرر جبرانا او ان فعل المكلف بدون اذن الشارع وان الجبران
يتعلق بمال الضار مثل ما اضر او نحو ذلك ففي كلتا الصورتين يجوز اجراء اصل البراءة في عدم الضمان بل وعدم التعزير ايضا ويندرج في تحت
المعنى الاول مثل ثبوت خيار الغبن فينتفي لزوم البيع وعدم ثبوت الخيار للبايع وعدم رد المشتري عيبا بالبايع ودفع هذا الضرر يحصل بثبوت الخيار
ولكن لا يجري في الثاني مثل الامثلة المذكورة فيبقى يجب على المكلف الغرامة والا لزم الضرر وهو حرام للحديث فان الضرر قد حصل وهذا عدم تدارك
الضرر لا نفس الضرر ويمكن ان يقال ح يجب تداركه من بيت المال والا لزم الضرر فيتعين التدارك من مال المتلف فيحتاج الى الرجوع الى قاعدة الاتلاف
وهو خروج عن الاستدلال بنفي الضرر مع ان حكاية سمرة بن جندب المشتملة على هذا اللفظ التي رواها الاصحاب لا تدل الا على تحريم الضرر
وسيجيء ذكرها ثم روى ابن بابويه في الصحيح عن حماد عن المعلى بن خنيس عن الصادق ع قال من اضر بطريق المسلمين شيئا فهو ضامن وهو غير المدعى وقال
بعض الافاضل في صورة كون الاضرار ظلما الظاهر ملاحظة قوله لا ضرر ولا ضرار الحكم بلزوم الجبران والتزام الضار بالحكم باهل الخبرة ثم الصلح
او ابراء المستضر تحصيلا لليقين بالبراءة لاحتمال الزيادة بحسب الشرع وفيه انه ان اراد استفادة ذلك من الرواية فهو مم لما ذكرنا وان اراد
من قاعدة الاتلاف وهو مع انه خروج عما نحن فيه لا وجه للزوم الصلح وغيره مع الرجوع الى اهل الخبرة لان الحكم شرعا ثم ان ظ استدلال الفقهاء
في كثير من المواضع يفيد ان المراد من الرواية عدم اضرار الله تع بعباده ايضا كما يظهر من استدلالهم في اخراج المؤن في الزكوة بنفي الضرر و
بخيار الغبن في البيع فان الله تع لو جعل البيع ح لازما فيلزم منه اضراره وهو من افراد العبيد بعضهم بعضا ايضا وح فيكون معنى الرواية
لم يرض لعباده بضرر لا من جانبه ولا من جانب بعضهم لبعض وهذا معنى ثالث للرواية وهو الظاهر بالنسبة الى الرواية وبالنسبة الى العقل وعمل الاصحاب
وهو نظير استدلالهم بنفي العسر والحرج فاذا انجر الكلام الى هنا فلا باس ان نشرح هذا المقال ونبين جلية الحال فان كلامهم خال عن بيانه ولم
نقف فيما لاحظناه شيئا في توضيح هذا المقصد وتبيانه مع انه في غاية الاجمال ونهاية الاشكال فنقول قد تداول العلماء الاستدلال بنفي العسر
والحرج ونفي الضرر في الموارد الكثيرة غاية الكثرة سواء كان الضرر والحرج من جانب الله او من جانب العبيد والآيات والاخبار الدالة على نفي العسر و
الحرج كثيرة وبعضها صريح في العموم واما خبر الضرر فقد ذكرنا المذكور قوله لا ضرر ولا ضرار في الاسلام ومن طرق العامة كثيرة اكثرها
في حكاية سمرة بن جندب منها ما رواه في الكافي والتهذيب في الموثق لابن بكير عن زرارة عن الباقر ع قال ان سمرة بن جندب كان له عذق في حائط
لرجل من الانصار وكان منزل الانصاري بباب البستان وكان يمر به الى نخلته ولا يستاذن فكلمه الانصاري ان يستاذن اذا جاء فابى
سمرة فلما ابى جاء الى رسول الله ص فشكى اليه فاخبره الخبر فارسل اليه رسول الله ص واخبره بقول الانصاري وما شكاه وقال اذا اردت الدخول
فاستاذن فابى فلما ابى ساومه حتى بلغ به من الثمن ما شاء الله فابى ان يبيعه فقال لك بها عذق في الجنة فابى ان يقبل فقال





رسول الله ص للانصاري اذهب فاقلعها وارم بها اليه فانه لا ضرر ولا ضرار وليس فيها قيد في الاسلام وروى طلحة بن زيد عن الصادق ع قال ان
الجار كالنفس غير مضار ولا اثم وفي نهاية ابن [illegible] وقد تقدم معنى العسر والحرج هو المشقة والشدة والضيق ومعنى الضرر هو ما قابل الانتفاع وقد يجيء
الكلام في تفاوت معنى لفظ الضرر والضرار فالعسر المنفي من فعل الله تع مثل رخصة القعود في الصلوة والافطار في الصوم للمريض ومن افعال العباد كتكليف
الوالدين ولدهما ما يكون حرجا ثم ان تلك المذكورات اما يرد على التكاليف الثابتة فيها كما ذكروا او على نفس التكليف فينفيها اساسا كعدم نجاسة الحديد ثم ان
ههنا اشكالا من وجوه الاول ان نفي المذكورات بعمومها العموم كيف يجتمع مع ما نشاهد من التكليف في الجهاد والحج والصوم في الصيف الحار والجهاد الاكبر الذي
هو مجاهدة النفس وتخليتها عن الرذائل وتحليتها بالفضائل ودفع الشكوك والشبهات والتخلص عن اديان الاباء والامهات والثاني هل المذكورات احاد او موكول
الى العرف واللغة والثالث انها مثل اصل البراءة واصل العدم وغيرهما فلا يعارضها الدليل او هي من الادلة وعلى الثاني فهل يخصص بها ساير الادلة او
يرجع الى المرجحات لان بينهما تعارضا من وجه والرابع انا نرى بعض التكاليف يرخص الشارع فيها لادنى مشقة كما يظهر من باب التيمم وكذلك الكلام في الضرر
فانا نرى التكليف بالخمس والزكوة وصرف المال في الحج وفي انفاق الوالدين وغيرهما وكذا الاشكال في ساير الوجوه فنقول الذي يقتضيه النظر في مجامع الكلام
والمرافعة بعد حصول القطع بان التكاليف الشاقة دارية في الشرع ان العسر والحرج والضرر المنفيات هي التي تزيد على ما هي لازمة لطبايع التكاليف الثابتة من
حيث هي التي يعتادها طائفة متعارفة الاوساط من الناس الذين هم الاصحاء الخالون من المرض والعجز والعذر بل هي منفية من الاصل الا فيما ثبت وبقدر ما
ثبت وهو ما لا يغفل عنه عامة الناس سالمين من الامراض والاعراض فنقول ان الله تع لا يريد بعباده العسر والحرج والضرر الا ما حصل منه من جهة التكاليف
الثابتة بحسب احوال متعارفة الاوساط وهم الاغلبون فالباقي منفي سواء لم يثبت اصلا او ثبت ولكن على نحو لا يستلزم هذه الزيادة ثم ان ذلك النفي
اما من جهة تنصيص الشارع كالقصر والافطار والقعود والاضطجاع في الصلوة والتيمم واكل الميتة في الاضطرار والتقية وبيع البيض والبطيخ ونحوهما
قبل الاختبار وثبوت الخيارات في البيع وجواز تزويج المرأة من دون نظر ولا وصف فيما لمشقة الاقارب في المراة للحياء واما من جهة التعميم كجواز الا
ذا الجهات كالقبلة والوقت في الكليات كالاحكام الشرعية للعمل وهذه المذكورات من باب الدليل والا فلا فائدة في الاستدلال بها فنقول قاعدة لزوم البيع تعارض
قاعدة الضرر وبينهما عموم من وجه ويحكم بالخيار ترجيحا للثاني من جهة العقل والعمل وغيرهما ولو كانت من باب الاصل لما عارضت الدليل ثم انه يشكل الامر في الا
[illegible] لا يستلزم تقييد بتضرر الغير سيما اذا استلزم التصرف في ملكه تضرر الغير وصرح بعضهم بجوازه حتى والاولى ان يقال انه يجوز ان لم يتضرر الجار مع عدم تضرر نفسه
بتركه واما مع تضرره بنفسه بتركه فلو دفع بعلم الضرر والحديث يحكم بنفي الضرر مط فلا بد من الاكتفاء باقل الضررين اذا دار الامر بينهما وارجحهما اختيار اقلهما
يظهر وجوب دفع الضرر من الجار مع تضرره بنفسه فلاحظ الروايات الواردة في حكاية سمرة بن جندب فانه ص اراد الجمع بين الحقين بان يستاذن سمرة في الدخول والبيع
نخلته على القيم او نحوه فلما لم يرض حكم بقلعها ورميها فان تصرف سمرة كان في ملكه ولكن بحيث يتضرر الانصاري فظهر ان التصرف في ملكه مع تضرر الجار انما امكن
رفعه بحيث لا يتضرر نفسه حرام منفي نعم لو قصد الاضرار فهو حرام مط وهو غير ما نحن فيه وهو احد محتملات حكاية سمرة كما يظهر من رواية ابي عبيدة وفي اخرها قال
يا سمرة الانصاري انك رجل مضار [illegible] انطلق فاقلعها وارم بها وجهه ولكن ساير الاخبار مطلقة لا يمكن حملها على ذلك للاطلاق وظاهرا نهم على العموم بقي الكلام في معنى الضرر
والضرار قال ابن الاثير معنى قوله لا ضرر اي لا يضر الرجل اخاه فينقصه شيئا من حقه والضرار فعال من الضر اي لا يجازيه على اضراره بادخال الضرر عليه والضرر فعل الواحد
والضرار فعل الاثنين والضرر ابتداء الفعل والضرار الجزاء عليه وقيل الضرر ما تضر به صاحبك وتنتفع انت به والضرار ان تضره من غير ان تنتفع وقيل هما
بمعنى واحد تكرارهما للتاكيد انتهى وقيل الضرر هو الاسم والضرار المصدر فيكون نهيا عن الفعل الذي هو المصدر ومن ايصال الضرر الذي هو الاسم ولا يذهب
عليك ان حرمة الضرار على المعنى الاول لا يستلزم حرمة المقاصة مع انه لا يبعد ان يدعى ان الحرام هو المضارة من حيث هي واما الثالث فتظهر فيما مر منا واما ما سلف
في اوايل الكتاب مما ذكر من انه من النفي فلا وجه له اذ ورود النفي في كونه شيء جزء عبادة لا يدل على انتفاء غيره واما ما ورد في بيان العبادات كصحيحة حماد في
الاخبار الواردة في بيان الوضوء فهي ايضا لا يتم لعدم الا التفاصيل كثيرة الواجبات وعدم تميز الواجب من المستحب فيها وكذلك ساير الاشياء التي لم يذكر ما ينافيها
ذكرها لا يخرج عن الخطاب [illegible] تمام الماهية بضميمة الاصل **قانون** استصحاب الحال وهو كون حكم او وصف يقيني الحصول في الان السابق مشكوك

البقاء والان اللاحق والمراد من المشكوك هو من المساوي للطرفين ليشمل المظنون البقاء وغيره وان كان مراد القوم من الشك هنا هو الاحتمال المرجوح في الواقع
لان بناءهم في الحجية على حصول الظن ونحن انما عممنا الشك لانا لا ننقض اليقين الا بيقين بسبب الاخبار الآتية فلا يضرنا تساوي الطرفين بل كون البقاء
مرجوحا ايضا فالاستصحاب عندنا قد يستند في حجيته الى الظن الحاصل من جهة اليقين السابق وقد يستند في حجيته الى الاخبار وهو لا يستلزم حصول
الظن الا ان يدعى ان الاخبار ايضا مبتنية على الاعتماد بالظن الحاصل من الوجود السابق وهو مشكل واعلم ان الاستصحاب انما يجري فيما حصل فيه الاحتمال
فالعلم استمراره او عدم استمراره فليس باستصحاب ولا فرق في ذلك بين الموقت وغير الموقت ولا بين الاحكام الطلبية والوضعية وما قيل بعدم جريانه في
الاحكام الطلبية لانها اما امر او نهي وكل منهما اما موقت او غير موقت وعلى التقديرين اما يقال بدلالتهما على التكرار او لا وكذا الفور وعدمه ولا مجال
للاستصحاب في شيء منها لان ما يفعل في الوقت فهو بموجب الامر وما يفعل خارج الوقت فهو بفرض جديد وفي غير الموقت فان قيل بالتكرار فهو من مقتضى
التكرار وان لم نقل فهو من مقتضى الامتثال اللازم للطبيعة بعد حصول اشتغال الذمة بها المستلزم لوجوب ابراء الذمة فهو من غرائب الكلام اذ الشك
في حصول التكليف في الموقت كثير كما في وجوب اتمام الصوم لو حصل له المرض في اثناء النهار ثم شك في انه يبيح الفطر ام لا وكذا في صورة الاطلاق لم يعلم
التكرار وغيره وهذا واضح ثم ان الاستصحاب في الاحكام الوضعية على ما ذكره المتوهم لا يجري فيما كان من قبيل الموقت كالحيض او التأبيد كالدوام كالزوجية
ويجري في بعض المطلقات كالتغير بالنجاسة الذي هو سبب لتنجس الكر والطهارة الزوجية شرط لجواز الصلاة المطلق وانت خبير بان الكلام في الاول نظير
ما ذكرنا سابقا لامكان حصول الشك فيهما والاحتياج الى التمسك بالاستصحاب واما الاخير فجريانه فيه واضح وهو لا يأبى جوازه في نفس السبب كالشك
في بقاء التغير كالوزم المتغير جسم طاهر له لون او في سببيته والمسبب هو الحالة الحاصلة من النجاسة المغيرة واما الحكم الشرعي الذي هو وجوب الاجتناب
عنه ونحو عليه حال الطهارة فظهر بما ذكرنا ان الاستصحاب يجري في الاحكام الكلية والجزئية الابتدائية والوضعية وما يستتبعها من الاحكام الطلبية الا
انها ثم ان الاستصحاب ينقسم على اقسام كثيرة فتارة من جهة الحال السابق من انه الوجود او العدم وان ما يثبت من الشرع او العقل او الحس وان ما ثبت من
الشرع ومنع او غيره وهل يثبت بالاجماع او غيره من الادلة وتارة من جهة المزيل فقد يكون المزيل ثابتا بمعنى انا نعلم انه لو حصل لنقض الحكم السابق
ازالته وهو قد يكون بحيث معلوما لنا ولكن وقع الشك في حصوله وقد يكون معلوما ويحصل الشك في صدقه على الشيء الحاصل وقد لا يكون معلوما لنا
اصلا وشك في حصوله او في صدقه على شيء حاصل وقد لا يكون ثابتا بل نشك في ان الشيء الفلاني هل هو مزيل ام لا ويسمى اشتغالها وتارة من جهة حصول الحكم
السابق فقد يثبت الحكم في الجملة ولا يعلم شيء من الاستمرار وعدم الاستمرار اصلا وقد يثبت الحكم مع الاستمرار في الجملة وقد يثبت الحكم مع الاستمرار المقيد الى
غاية معينة واختلف كلام القوم في حجيته وعدمها في المقامات الثلاثة قال العضدي معنى استصحاب الحال ان الحكم الفلاني قد كان ولم يظن عدمه وكل ما هو كذلك
فهو مظنون البقاء وقد اختلف في صحة الاستدلال به لافادته ظن البقاء وعدمها لعدم افادته اياه فاكثر المحققين كالمزني والصيرفي والغزالي على صحته و
اكثر الحنفية على بطلانه فلا يثبت به حكم شرعي ولا فرق عند من يرى صحته بين ان يكون الثابت به نفيا اصليا كما يقال فيما اختلف كونه نصابا لم تكن
الزكاة واجبة عليه والاصل بقاؤه او حكما شرعيا مثل قول الشافعية في الخارج من غير السبيلين انه كان قبل خروج الخارج متطهرا والاصل البقاء
حتى يثبت معارض والاصل عدمه انتهى ما ذكره ويظهر منه ان من قال بالحجية لم يفرق بين استصحاب حال الشرع وغيره والنفي الاصلي الذي ذكره اعم من
البراءة الاصلية التي يسمى استصحابها استصحاب حال العقل بل يمكن ادراج استصحاب بقاء غير الحكم الشرعي كالرطوبة واليبوسة ايضا فيه لان
استصحاب البقاء لا يتم الا باعتبار استصحاب عدم المزيل فليتأمل ولكن المحقق الخوانساري ره في شرح الدروس جعل بحث الاستصحاب بالاجمال وقال
وهو ينقسم الى قسمين باعتبار انقسام الحكم المأخوذ فيه الى شرعي وغيره ومثل للاول بنجاسة الثوب او البدن وللثاني برطوبته ثم قال ذهب بعضهم
الى حجيته بقسميه وبعضهم الى حجية القسم الاول فقط اقول ويدخل في غير الشرعي جميع ما يتعلق بالحكم وغيره مثل اصالة العدم التي
اصل في كل حادث بل في كل ممكن ومنها عدم النقل للفظ من المعنى اللغوي وعدم تعدد الوضع وعدم التغير في الماء الملاقي وعدم التذكية في
الجلد المطروح ومثل اصالة بقاء المعنى اللغوي على حاله واصالة بقاء العرف وهو يستلزم كون مثل اصالة عدم النقل واصالة بقاء المعنى اللغوي

ايضا خلافيا وبعضهم





ايضا خلافيا وبعضهم فرق في استصحاب حال الشرع بين ما ثبت بالاجماع او بغيره فنفى الاول وعد من الثاني كالغزالي وذهب المحقق الخوانساري الى نفي حجية الاستصحاب
بالمعنى المشهور يعني اثبات حكم في زمان لوجوده في زمان سابق عليه بكلا قسميه اللذين نقلناهما عنه ثم قال نعم الظاهر حجية الاستصحاب بمعنى اخر وهو ان يكون
دليل شرعي على ان الحكم الفلاني بعد تحققه ثابت الى حدوث حال كذا مثلا معين في الواقع بلا اشتراط الى شيء اصلا فح اذا حصل ذلك الحكم فيلزم الحكم باستمراره
الى ان يعلم وجود ما جعل مزيلا له ولا يحكم بنفيه بمجرد الشك في وجوده واستدل عليه اولا بانه اذا كان امر او نهي بفعل الى غاية مثلا فعند الشك بحدوث تلك
الغاية لو لم يمتثل التكليف المذكور لم يحصل الظن بالامتثال والخروج عن العهدة وما لم يحصل الظن لم يحصل الامتثال فلا بد من بقاء ذلك التكليف حال الشك
ايضا وهو المطلوب وثانيا بالروايات الآتية ثم قال فان قلت هذا كما يدل على حجية ما ذكرته كذلك يدل على حجية ما ذكره القوم لانه اذا حصل اليقين في زمان
فينبغي ان لا ينقض في زمان اخر بالشك نظرا الى الرواية وهو بعينه ما ذكروه قلت الظاهر ان المراد من عدم نقض اليقين بالشك انه عند التعارض
لا ينقض به والمراد بالتعارض ان يكون شيء يوجب اليقين لولا الشك وفيما ذكروه ليس كذلك لان اليقين بحكم في زمان ليس مما يوجب حصوله في زمان اخر لولا
عروض شك وهو ظاهر ثم قال فان قلت هل الشك في كون الشيء مزيلا للحكم مع اليقين بوجوده كالشك في وجود المزيل اولا قلت فيه تفصيل لانه ان ثبت بالدليل ان ذلك
الحكم مستمر الى غاية معينة في الواقع ثم علمنا صدق تلك الغاية على شيء وشككنا في صدقها على شيء اخر فح لا ينقض اليقين بالشك واما اذا لم يثبت ذلك بل انما ثبت
ان ذلك الحكم مستمر في الجملة ومزيله الشيء الفلاني وشككنا في ان الشيء الاخر ايضا مزيل ام لا فح لا ظهور في عدم نقض الحكم وثبوت استمراره انتهى ونظير ما ذكره المحقق
في القاموس الاخوين ره المحقق السبزواري في الذخيرة بعد نقل الاستدلال على نجاسة الماء المطلق الكثير لذلك بطلب الاطلاق عنه بعد ما زجه بالمضاف النجس بان الماء
المضاف قبل امتزاجه بالكثير كان نجسا فيستصحب فيه الحكم المذكور الى ان يثبت الرافع لان اليقين لا ننقض الا باليقين واذا ثبت نجاسته بعد الامتزاج يلزم نجاسة
الجميع لان الكثير المفروض بعد سلب اسم الاطلاق عنه ينفعل بذلك المضاف الممتزج به ورد عليه ان التحقيق ان استمرار الحكم تابع لدلالة الدليل الدال على الحكم
فاذا دل الدليل على الاستمرار كان ثابتا والا فلا فههنا ان دل الاجماع على استمرار النجاسة في الماء المضاف النجس الى زمان ملاقاته مع الماء الكثير حكمنا به
وبعد الملاقاة فالحكم مختلف فيه فاثبات الاستمرار يحتاج الى دليل لا يقال قول ابي جعفر ع في صحيحة زرارة ليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك ابدا ولكن
تنقضه بيقين اخر يدل على استمرار احكام اليقين ما لم يثبت الرافع لانا نقول التحقيق ان الحكم الشرعي الذي تعلق به اليقين اما ان يكون مستمرا بمعنى ان له
دليلا دالا على الاستمرار بظاهره ام لا وعلى الاول فالشك في رفعه على اقسام الاول اذا ثبت ان الشيء الفلاني رافع لحكم لكن وقع الشك في وجود الرافع
الثاني ان الشيء الفلاني رافع للحكم لكن معناه مجمل فوقع الشك في كون بعض الاشياء هل هو فرد له او لا الثالث ان معناه معلوم وليس بمجمل لكن وقع الشك
في اتصاف بعض الاشياء به وكونه فردا له لعارض كتوقفه على اعتبار متعذر او غير ذلك الرابع وقع الشك في كون الشيء الفلاني هل هو رافع للحكم المذكور
ام لا والخبر المذكور انما يدل على النهي عن النقض بالشك وانما يعقل ذلك في الصورة الاولى من تلك الصور الاربعة دون غيرها من الصور لان في غيرها من الصور
لو نقض الحكم بوجود الامر الذي شك في كونه رافعا لم يكن النقض بالشك بل انما حصل النقض باليقين بوجود ما شك في كونه رافعا او باليقين بوجود
ما يشك في استمرار الحكم معه لا بالشك فان الشك في تلك الصور كان حاصلا من قبل ولم يكن بسببه نقض وانما حصل النقض حين اليقين بوجود ما
يشك في كونه رافعا للحكم بسببه لان الشيء انما يستند الى العلة التامة او الجزء الاخير منها فلا يكون في تلك الصور نقض للحكم اليقيني بالشك وانما يكون
ذلك في صورة خاصة غيرها فلا عموم في الخبر الى ما ذكره وهو ايضا يدل على انه لا يجوز العمل بالاستصحاب الا في بعض الصور الذي هو عالم الرافع
لكن شك في وجوده ويظهر منه ره في غير هذا الموضع نفي حجية الاستصحاب في الامور الخارجية فحاصل الاقوال يرجع الى ثمانية الاول الحجية مط والثاني
عدمها مط والثالث الحجية في نفس الحكم الشرعي دون الامور الخارجية الرابع العكس والخامس الحجية في نفس الحكم الشرعي اذا ثبت بغير الاجماع والسادس
الحجية فيه اذا كان وضعيا دون غيره والسابع الحجية فيه اذا كان مستمرا الى غاية معينة وحصل الشك في حصول الغاية والثامن الحجية فيه اذا كان الشك
في حصول الرافع المعلوم الرافعية لا غيره والاظهر هو القول بالحجية مط كما هو قول اكثر المتأخرين لنا وجوه من الادلة الاول ان الوجدان السليم حاكم
بان ما تحقق وجوده او عدمه في حال او وقت ولم يحصل الظن بطرو عارض يرفعه فهو مظنون البقاء وعلى هذا الظن بقاء العالم واساس عيش بني آدم

من الاشتغال بالحرث والتجارة وبناء الدار والبستان وارسال المكاتيب الى الامكنة البعيدة والمسافرة الى الجزاير والبلاد الواقعة في السواحل وللقرى من
وغير ذلك مما يرتكبه العقلاء الاذكياء من دون لزوم سفه او منقصة عليهم وهذا الظن ليس من محض الحصول الان السابق لانه ربما زال ما قدم
وجاز ان لا يدوم بل لانا لما فتشنا الامور الخارجية من الاعدام والموجودات وجدناها باقية مستمرة بوجودها الاول غالبا على حسب استعدادها
وتفاوت مراتبها فيحكم فيما لم يعلم حاله بما وجدناه في الغالب الحاقا بالاعم الاغلب ثم ان كل نوع من انواع الممكنات يلاحظ زمان الحكم ببقائه بحسب ما غلب
فيه افراد ذلك النوع فالاستعداد الحاصل للحيوان الفرس يقتضي مقدارا من البقاء بحسب العادة والاستعداد الحاصل للانسان يقتضي مقدارا منه
وللفرس مقدارا اخر وللحشرات مقدارا اخر ولدود القز وللبق والذباب مقدارا اخر وكذا الرطوبة في الصيف والشتاء وهكذا فهيهنا مرحلتان الاولى
اثبات الاستمرار في الجملة والثانية اثبات مقدار الاستمرار ففيما جهل حاله من الممكنات القارة يثبت ظن الاستمرار في الجملة بملاحظة حال اغلب الممكنات مع قطع
النظر عن تفاوت انواعها وظن مقدار خاص من الاستمرار بملاحظة حال النوع الذي هو من جملتها فالحكم الشرعي مثلا نوع من الممكنات قد يلاحظ من جهة ملاحظة
مطلق الممكن وقد يلاحظ من جهة ملاحظة مطلق الاحكام الصادرة عن الموالي الى العبيد وقد يلاحظ من جهة ملاحظة سائر الاحكام الشرعية فاذا اردنا
التكلم في استصحاب الحكم الشرعي فنأخذ الظن الذي ادعيناه من ملاحظة اغلب الاحكام الشرعية لانه الانسب والاقرب اليه ان امكن ذلك بملاحظة
احكام سائر الموالي وعزايم سائر العباد ايضا ثم ان الظن الحاصل من جهة الغلبة في الاحكام الشرعية مفصلا انا نرى اغلب الاحكام الشرعية مستمرة بسبب
دليلها الاول بمعنى انه ليس بحيث ينتقض بان الصادع بالشرع ينهي عن حالة من جهة امر خارج عن الدليل انه يريد استمرار ذلك الحكم الاول بعينه وذلك لا
الحكم الاول على الاستمرار واذا رأيناه في مواضع غير عديدة انه اكتفى حين ابداء الحكم بالامر المطلق القابل للاستمرار وعدمه ثم علمنا ان مراده كان
من الامر الاول الاستمرار فنحكم فيما لم يظهر مراده من الاستمرار وعدمه بالاستمرار ونقول ان مراده هنا ايضا من الامر الاستمرار الحاقا بالاغلب فيحصل الظن
بالدليل وهو قول الشارع بالاستمرار وكذا الكلام في موضوعات الاحكام من الامور الخارجية فان غلبة البقاء يورث الظن القوي ببقاء ما هو مجهول
الحال ما لم يكن وجود الممكن الا بوجود علته فنعلم ان غالب الموجودات المستمرة علتها موجودة اما لكون علة الوجود هو علة البقاء على حسب معتاد العلل
او بتجدد العلة للبقاء بل يمكن ان يقال علة الحكم الشرعي ايضا فانه كما يمكن ان يكون علة البقاء هو الامر الاول وكان القرائن الخارجية كاشفة عنه يمكن ان
يكون علة الاستمرار شيئا اخر وهو نفس القرائن الخارجية من تفصيل او اجماع على الاستمرار او نحو ذلك فالحاصل ان العمدة هو اثبات الظن بالبقاء
في كل ما ثبت وقد اثبتناه من الغلبة والوجدان ومنكره مكابر ولا يهمنا اثبات البناء على الظن وان كان الظاهر انه هو الغلبة على حسب تفاوت
العادة المستند حصولها الى علل لتلك الافراد الحاصلة اما اللايق بالبحث اثبات حجية هذا الظن نظرا الى ان الاصل حرمة العمل بالظن الا ما خرج
بالدليل وقد بينا سابقا في مباحث الاخبار حجية ظن المجتهد مطلقا الا ما اخرجه الدليل وان ذلك الاصل غير مسلم فان دليله ان كان هو الاجماع فهو فيما
نحن فيه ممنوع اذ هو اول الكلام وان كان ظواهر الآيات والاخبار فان كانت دليلا بحجية تلك الظواهر الاجماع فحجيتها فيما نحن فيه اول الكلام وان كان
فان كان هو دعوى القطع بسبب تحققها فغايته تواتر معنى اللفظ في الجملة لا عموما اذ دعوى القطع بالمعنى كلية فيما نحن فيه ممنوعة وان كان دعوى
الظن والظهور فاي دليل على حجية الاخبار في حق المجتهد وهو موجود فيما نحن فيه وفيما ذكرنا ثمة غنية من الاعادة فراجعها واما ما استدل به الاخر
من ان ما ثبت دام فهو كلام خال عن التحصيل وغاية توجيهه ما ذكره المحقق قال المقتضي للحكم الاول ثابت فيثبت الحكم والعارض لا يصلح دافعا فيجب
الحكم بثبوته في الثاني اما ان مقتضى الحكم الاول ثابت فلانا نتكلم على هذا التقدير واما ان العارض لا يصلح رافعا فلان العارض انما هو احتمال
تجدد ما يوجب زوال الحكم لكن احتمال ذلك يعارضه احتمال عدمه فيكون كل منهما مدفوعا بمقابله فيبقى الحكم الثابت سليما عن رافع وانت خبير بما فيه اذ
المقتضي للحكم الاول ان سلم كونه مقتضيا حتى في الاوان اللاحقة فلا معنى للاستصحاب بل هو محض النص وان فرض كونه مقتضيا للان الاول فقط فلا
معنى لاقتضائه في غيره وان اخذ كونه مقتضيا في الجملة فتساوي احتمال وجود الرافع وعدمه وتساقطهما لا ينفع في اثبات الحكم في الاوان اللاحقة
من جهة المقتضي بل عدم المقتضي هو مقتضي العدم كما مر اليه الاشارة الثاني الاخبار المستفيضة عن ائمتنا عليهم السلام الدالة على حجيته وهو مثل

الاستصحاب الاصطلاحي اذ استعداد كل شيء بحسبه

ويعلم منه ما نحن فيه

الدليل الثاني الاخبار المستفيضة





صحيحة زرارة عن الباقر عليه السلام قال قلت له الرجل ينام وهو على وضوء اتوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء فقال عليه السلام يا زرارة قد تنام العين ولا ينام القلب و
الاذن فاذا نامت العين والاذن والقلب وجب الوضوء قلت فان حرك الى جنبه شيء وهو لا يعلم به قال لا حتى يستيقن انه قد نام حتى يجيء من ذلك امر
بين والا فانه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين ابدا بالشك ولكن ينقضه بيقين اخر واليقين والشك في الحديث محمولان على العموم اما على ما اخترناه في محله
كون المفرد المحلى باللام حقيقة في تعريف الجنس وجواز تعلق الاحكام بالطبايع فواضح لعدم انفكاك الطبيعة عن الافراد واما على القول بالاشتراك او عدم
تعلق الاحكام بالطبايع فلعدم القرينة على الفرد الخاص المعين واستلزام ارادة فرد ما الاغراء بالجهل فيتعين الحمل على الاستغراق ولا يرد عليه انه يصير
من باب رفع الايجاب الكلي لوقوعه في حيز النفي لانه بعيد عن اللفظ ويأبى التأكيد بقوله ابدا فيصير من باب كل احد لم يقم مع ان كون قوله عليه السلام ولا ينقض
اليقين ابدا بالشك في قوة الكبرى الكلية لاثبات المطلوب يعين ذلك ايضا وجعل الكبرى منزلة على ارادة يقين الوضوء بعيد لاشعار قوله عليه السلام فانه على
يقين من وضوئه على ذلك فيكون الكبرى بمنزلة التكرار ومن ذلك يظهر ان القول بان سبق حكاية يقين الوضوء يمكن ان يصير قرينة للعهد فيحمل
عليه ايضا بعيد سيما مع ان المعهود هو المتحصل لا نوع يقين الوضوء الا انه يرتكب فيه نوع استخدام وهو خلاف الظاهر والحاصل انه لا يحصل الاشكال في العموم
في اليقين وكذا لفظ الشك لانه تابع لليقين والمفهوم من الكلام ان صحة عدم اجتماعهما واحد هنا ولما كان من البديهيات الاولية عدم اجتماع اليقين والشك
في شيء واحد بل ولا الظن والشك ايضا فلا يمكن حمل اللفظ على ظاهره فمعنى عدم جواز نقض اليقين بالشك عدم جواز نقض حكم اليقين فاذا حكم
الوضوء في حال تيقنه وهو جواز الدخول في الصلوة مثلا لا يجوز نقضه بالشك في الوضوء ثم انك اذا تاملت في فقه الحديث تعلم ان نظر الامام الى تحقق النوم
في الخارج ليس اقل من نظره الى اثبات الطهارة فان توجهه عليه السلام الى بيان ما به يتحقق النوم وغلبته باستيلائه على القلب والاذن دون العين فقط يفيد انه اعتبر
اليقين في الامر الخارجية ايضا وان كان من اسباب الامور الشرعية فلا وجه للقول بتخصيص دلالة الحديث باستصحاب الاحكام الشرعية واما ما ذكره المحقق الخوانساري
من ان الرواية لا تدل الا على ما يثبت استمراره الى غاية من جهة الشرع تمسكا بان المراد من عدم نقض اليقين بالشك هو عدم النقض عند التعارض ومعنى التعارض
هو ان يكون الشيء موجبا لليقين لولا الشك فقد اورد عليه بانه كما في استصحاب القوم ايضا يعني ما لم يثبت الاستمرار الى الغاية ايضا سواء ثبت الاستمرار
في الجملة او ثبت الحكم على الاطلاق اذ المفروض ان الكلام ليس فيما كان مقيدا بوقت او بما اختص ثبوته بان فان الشك فرض عدم وجوده في الزمان الثاني
فيه او هذا كما لو فرض وجوده عنده كنا قاطعين بالبقاء ايضا لان علم العروض انما يكون عند القطع بان تجزء من اجزاء علة الوجود لم يقع
مع علم انتفائه يحصل اليقين بوجود المعلول لان بقاء المعلول انما هو ببقاء علته التامة وذوالة انما هو بعدمها وحاصل هذا الايراد هو التسلّم لا لما
على ان علة الوجود في هذا المعلول هو علة البقاء الى ان حصل الشك يعني يظهر من فرض انتفاء الشك ان العلة الموجدة هي المبقية فلا يرد الاعتراض
على الايراد بان انتفاء الشك انما يستلزم ثبوت اليقين لو ثبت ان علة الوجود في الان الاول هو علة الوجود في الان الثاني ايضا كما ان انتفاء الشك في
الصورة التي فرضها المستدل يوجب اليقين بالحكم بسبب الاستمرار المنصوص عليه من الشارع فكذلك فيما ذكره القوم انتفاء الشك يوجب اليقين بالحكم فرض
عدم الواسطة بين الشك واليقين بالحكم السابق فان المراد هنا من الشك ما ينافي اليقين السابق وهو اعم من الظن والقطع بانتفاء الحكم الثاني
ايضا ليس كلامنا فيه حتى يقال انه اذا انتفى الشك فقد يثبت اليقين بالوجود وقد يثبت اليقين بالعدم بل الكلام انما هو في ثبوت الحكم السابق والشك فيه
زوال الريب لاجله لا ثبت الحكم السابق مع الفراغ عن انتفاء احتمال القطع بالعدم والحاصل ان المراد بالشك هنا احتمال زوال الحكم السابق لا مجرد
التردد بين الاحتمالين فاذا انتفى هذا الاحتمال لا يبقى الا اليقين السابق مع ان ذلك يضر المستدل ايضا فان الشك فيما فرضه على هذا التقدير
انما فرض انتفاؤه فلا يثبت استصحاب الاحتمال تحقق فيه من القطع بعدم الحكم السابق لا بانتهاء غايته لا يقال ان الشك قد يوجد في نفس الغاية الوقت
دفع عدم انما هو بفرض عدم النسخ وهو لا يثبت الا اليقين في الان الاول فلم يتحد مورد الشك واليقين بخلاف ما ذكره المستدل فانه اذا فرض انتفاء
الشك فيثبت اليقين بطريق من جهة نص الشارع على الاستمرار لانا نقول لعل ان هذا الفرض نادر الوقوع سيما في الاحكام الشرعية المفروض علمها
اعتبار الان الاول ولا عدم اعتبار الان الثاني غاية الامر حصول اليقين في الان الاول لا بشرط الان الاول فالعقد المتحقق انما هو بشرط

المحقق في الكلام مع الخوانساري

دون الخارجية لان ذلك انما هو
من شأنهم ومن قبيل حصول
النوم في الخارج حصول الجفاف
والرطوبة وامثال ذلك مما يتعلق
بالاحكام الشرعية صح

هذا الكلام من المصنف والكلام ... ... ...

ظرف الخارج وانتفاء الشك يحصل مع ملاحظة عدم اعتبار ثانوية الآن الثاني ولا يحتاج الى اعتبار عدم الآن الثاني حتى ينتقل الى الآن الاول ويضيفه اليقين
في الآن الاول مع انه ربما ينتقض فيما لو فرض فيها وصار الشك ايضا انه يصير الآن المتأخر بالنسبة الى ثبوت الاستمرار المتصوري عليه الغاية معينة هل هي ثابتة فيه او
يحصر في الآنات المتقدمة جزما بحرفه الحاصل ان ما ذكره ره في معنى الحديث انه لا ينقض اليقين المفروض زمان الشك الذي لولا الشك لكان ثابتا بالشك
هو مع انه يجري في استصحاب القسم ليس باولى من ان يقال المراد من الحديث لا ينقض الحكم اليقيني الثابت سابقا بسبب الشك كما اشرنا بل هذا اولى لانه اظهر وهو المتبادر
واما قوله ره في جملة ما نقلناه عنه سابقا قلت فيه تفصيل نرجع الى القول بعدم التفرقة بين الصورتين وان الفرق انما يتحقق بثبوت الاستمرار الى الغاية
وعدمه كما اشاره اولا كما قد يتوهم بطلان التفصيلة الصورة الاولى وهو الفرق بين الثلاثة كون الشيء فردا من افراد الكلي مع العلم بكونه ماهية واحدة او الشك
في تعدده ماهيتها المرتبة لم يتعرض لبيان الفرق وسيتبينه واما ما ذكره المحقق السبزواري ره من الفرق بين الاقسام المذكورة في كلامه فهو ايضا لا يرجع الى محصل فلتذكر
اولا امثلة للصور المذكورة ثم نتعرض لابطال الفرق فمثال الاول استمرار علاقة الزوجية مع الشك في موت الزوج واستمرار نجاسة البئر والثوب مع الشك في
الغسل ومثال الثاني استمرار الطهارة الى زمان الوضوء مع الشك في كون المذي [illegible] الاصل المذكور بجهة تعارض الادلة واستمرار نجاسة البدن والثوب الى زمان
التطهير بالماء مع غسله بماء السيل المشكوك في كونه ماء ومثال الثالث كل شيء يجهل الحال انه حلال او حرام فهو حلال حتى تعرف الحرام فان الحلال او الحرام
حلو [illegible] ولو ارادها الواقعية ايضا معلومة معينة في نفس الواقع بحيث انه لو علم انه مغصوب يعلم انه حرام ولو علم انه من المباحات الاصلية المحازة من [illegible]
من انه حلال لكن بسبب الاختلاط والاشتباه الخارجي اللذين اوجبا تعذر المعرفة لا يعلم ان هذا الشخص الموجود المجهول الحال من اي الصنفين ومتصف
بايهما ومثال الرابع الشك في كون استحالة الكلب بالملح اذا وقع في المملحة مطهرا او قلنا ان دلالة الخبر على الاقسام الاربعة واضحة ولا اختصاص له بالصورة
الاولى فانه لا يكون كل من موارد نقض اليقين بالشك قوله ره بل انما حصل النقض باليقين بوجه ما يشك فيه اخره فان المتبادر من الخبر ان موضوع
الشك هو اليقين وموردهما شيء واحد فاليقين بوجود المذي مثلا لم يرد على اليقين بالطهارة بل هما امران متغايران فالشك واليقين كلاهما لا بد
ان يلاحظا بالنسبة الى الطهارة فمراده انه لا يفرق بين الصورتين وجد المذي بعنوان اليقين لما كان يستتبع الشك في زوال الطهارة التي كانت متيقنة
فقد صدق توارد هما على موضوع واحد وهكذا غيره من الامثلة قوله ره فلان الثلاثة تلك الصور كانت حاصلا من قبل الخ فيه ان ما كان حاصلا من
قبل هو الشك في كون نوع الشيء رافعا لنوع ذلك الحكم واما الشك في رفع الحكم الخاص فانما حصل بشخص الشك الحاصل من جهة يقين حصول هذا
الشيء الخاص فان حصوله هو مشكوك في كونه من الرافع فاستلزم الشك في رفع هذا الحكم الخاص حصول الخاص بحكم الخاص وهذا الشك لم
يكن من قبل فصدق ان اليقين انتقض بالشك لا باليقين وهنا ظهر ما ذكرنا ان العلة التامة او الجزء الاخير منها هو الشك المسبب عن هذا اليقين
لا نفس اليقين وحجية الاخرى وهي مذكورة في زيادات كتاب الطهارة من التهذيب في طويلة وفيها مواضع من الدلالة مما يقرب من حجية المتقدمة وحجية
الاخرى ايضا وهي مذكورة في باب السهو في الثلث والاربع من الكافي عن احدهما ع قال اذا لم يدر في ثلث هو او اربع وقد احرز الثلث قام فاضاف
اليها اخرى ولا شيء عليه ولا ينقض اليقين بالشك ولا يدخل الشك في اليقين ولا يخلط احدهما بالاخر ولكنه ينقض الشك باليقين ويتم على اليقين
فيبني عليه ولا يعتد بالشك في حال من الحالات وما رواه الشيخ عن الصفار عن علي بن محمد القاساني قال كتبت اليه وانا بالمدينة عن اليوم الذي يشك فيه
من رمضان هل يصام ام لا فكتب ع اليقين لا يدخل فيه الشك صم للرؤية وافطر للرؤية وما رواه العلامة المجلسي ره في البحار في باب من شك او شك في شيء من
افعال الوضوء عن الخصال عن ابيه عن سعد بن عبد الله عن محمد بن عيسى اليقطيني عن القسم بن يحيى عن جده الحسن بن راشد عن ابي بصير ومحمد بن مسلم
عن ابي عبد الله ع قال قال امير المؤمنين ع من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فان الشك لا ينقض اليقين وفي اواخر الخصال في حديث الاربعمائة
عن الباقر ع عن امير المؤمنين ع قال من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فان الشك لا ينقض اليقين وعن البحار ايضا ان امير المؤمنين ع قال
من كان على يقين فاصابه شك فليمض على يقينه فان اليقين لا يدفع بالشك قال اصل هذا الخبر في غاية الوثاقة والاعتبار على طريقة القدماء
وان لم يكن صحيحا بزعم المتأخرين واعتمد عليه الكليني ره وذكر اكثر اجزائه متفرقة في ابواب الكافي وكذا غيره من اكابر المحدثين انتهى ولا ان ما ذكره





ع لاعتضادها بغيرها من الاخبار الصحيحة ودليل العقل يجعلها اقوى من الصحيح باصطلاح المتأخرين بكثير الثالث الروايات الكثيرة الدالة عليها وان كانت
واردة في موارد خاصة لكن استقراءها والتأمل فيها يورث الظن القوي بان العلة في تلك الاحكام هو الاعتماد على اليقين السابق وهذا اليقين
القياس [illegible] كل من الروايات اشعارا بالعلية ولم نقل باستقلاله على الدلالة فلا اقل من انه يفيد ظنا ضعيفا فاذا اجتمع الظنون الضعيفة
متقوية غاية القوة ويصل في مثله الى ظن حصل من كلام الشارع لامن التوديد والدوران ونحوهما وان شئت جعلته من عموم ظن المجتهد الذي اثبتنا
حجيته والفرق بينه وبين الدليل الاول ان المعتمد في الاول الظن الحاصل بسبب وجود الحكم في الآن السابق وفيما نحن فيه الظن الحاصل من تلك الاخبار
بان العلة مقتضى اليقين السابق للازم وان لم يكن ظن ثان في نفسه وبينهما فرق بين فمن الروايات قول الصادق ع في موثقة عمار كل شيء نظيف حتى تعلم
انه قذر وقوله ع ايضا بطرق متعددة كل ماء طاهر حتى تعلم انه قذر ومع انطباقهما على الاستصحاب اذا جعلنا المراد ان كل شيء او كل ماء محكوم
بطهارته حتى يحصل العلم باصابته ما يعلم انه نجس اياه مثل الشك في اصابة البول المشتبه الماء وهناك معنيان اخران يمكن حمل الروايتين عليهما نظير
قوله ع كل شيء هو لك حلال حتى تعلم انه حرام كما تقدم الكلام فيه فنقول على حملهما على الشبهة في الموضوع ان الاشياء او المياه بعضها متصف
بالنجاسة الواقعية التي يعلم ان ملاقيها نجس وبعضها غير متصف بها ولكنا نشتبه الفرد من الافراد انه من ايهما فنقول ان الشيء المجهول الحال او
الماء المجهول يحكم بانه طاهر واقعا من حيث انه مجهول الحال وظاهرا من حيث هو هذا الفرد حتى يحصل العلم بانه هو الفرد النجس وعلى حملها على الشبهة في الحكم
الشرعي فنقول ان هذا الشيء المشتبه الحكم في انه نجس ام لا مثل العصير العنبي بعد الغليان او الجسم الملاقي لم يحصل حكم الشرعي بالخصوص للطهارة او النجاسة
منه طاهر حتى تعلم انه قذر ومن هذا الباب ما استدل بعضهم على عدم تنجس الماء القليل بملاقاة النجاسة بقوله ع كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر وهذا
المعنى ابعد المعاني الثلاثة من اللفظ وتوضيح المقام ان قوله ع كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر يحتمل معاني ثلاثة الاول كل جزئي حقيقي من الاشياء علم طهارته
سابقا واقعا او شرعا فهو محكوم بطهارته حتى تعلم انه صار قذرا بملاقاة ما ينجسه كما اذا شك عنده في رشح البول او اصابته بالثوب الثاني كل
جزئي حقيقي لم يعلم انه هل هو من الاشياء التي اتصفت بالنجاسة بسبب ملاقاتها للنجاسة ام من الاشياء الباقية على طهارتها فيحكم بكونه من الاشياء الباقية
على الطهارة حتى يعلم انه من الاشياء التي اتصفت بالنجاسة كما لو اشتبه الثوب المتنجس بالثوب الطاهر وكذا الكلام فيما لو اشتبه الجزء الطاهر العين بنجس
العين كالعذرة المرددة بين عذرة الانسان وعذرة البقر الثالث كل مجهول الحكم بكليته وبشخصه جميعا المحتمل لان يكون حكمه حكم الاعيان النجسة
بالذات بكليها كالكلب والعذرة او حكم الاعيان الطاهرة بالذات بكليها كالغنم والظبي وذلك مثل ابن اوى فهو طاهر حتى يعلم انه نجس وكذا الماء الثالث
وقوله ع كل ماء طاهر حتى تعلم انه قذر والفرق بين المعنى الثالث والمعنيين الاولين لزوم اعتبار المفهوم الكلي في ذلك الشيء هنا اذ الحكم اللازم يتعلق
بحكم الجزئي من حيث هو انه جزئي بل من حيث انه كلي او فرد لكلي نظير قوله ع كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي بخلاف الاولين وكذا يعتبر فيها العلم بالنجاسة من
حيث الثبوت من الدليل الشرعي على الوجه الكلي بخلاف السابقين فان العلم انما يحصل من الامور الخارجية كالبينة والقرائن فهذا من جملة الشبهة
في الحكم والسابقان من جملة الشبهة في الموضوع اذا عرفت هذا وظهر لك الفرق بين المعاني عرفت ان المعاني متغايرة متباينة لا يجوز ارادتها جميعا
في اطلاق واحد كما حققناه في اوائل الكتاب في القول بان كل شيء عام قابل للارادة الكلي والجزئي وكذا العلم يشمل العلم بالكلي والجزئي فيصح ارادة معنى
عام يندرج الكل فيه لا يصح مع تفاوت اضافة الطهارة والقذارة الى الاشياء وكذا سبب العلم ولا ريب ان كلام المعصوم منزل على موارد حاجات المكلفين
وقد يختلف موارد الحاجات فقد يكن ان يراد بسبب ضيق الحاجة ان كل شيء طاهر باليقين السابق حتى يعلم من الخارج ملاقاة النجاسة او ان كل شيء مشتبه
بين امور طاهرة ونجسة فيحكم بانه من الاشياء الطاهرة حتى يعلم من الخارج انه من الاشياء النجسة او ان كل شيء يحتمل ان يكون حكم الشرعي الطهارة او
النجاسة فيحكم انه طاهر حتى يعلم من جانب الشارع ان حكمه النجاسة ثم ان المعنى الثالث يساوق اصل البراءة وقد عرفت اشتراط العمل به بالفحص والبحث عن الدليل
بخلاف المعنيين الاولين والرواية ظاهرة في البناء على الطهارة من دون الفحص وهو يناسب المعنيين الاولين لا المعنى الثالث لانه من المسائل الاجتهادية
المحتاجة الى البحث والفحص ويمكن ادخال المعنيين الاولين في الثالث بان يقال كل شيء يجهل طهارته ونجاسته سواء كان كابن اوى والفارة او كالماء

الطاهر المشكوك الملاقات بالنجس او كاحد الانائين المشتبهين فهو طاهر حتى يعلم من الشارع حكمه فيصير الكل من باب الجهل بالحكم الشرعي ولا ينافي شمولها لذوم المحقق
الدليلية غاية البعد من اللفظ والمعنى والحاصل ان الجهالة بالحكم الشرعي لمكان الجهالة به من حيث الخصوص او جهالته من حيث اشتباه الحكم في الخصوص بعد صدق
في كل من المشتبهين او جهالته بحتة مطلقة وكذا العلم الذي يحصل بالحكم يختلف باختلاف الجهالة ولا يبقى في ارادة كل منها ذكر لفظ يدل عليه فلا يبقى ان يحمل اللفظ
على ما هو الظاهر فيه فمعنى لفظ العموم هو العموم الافرادي ارادة الاشخاص لا الانواع فليس نظر في ارادة الكلي ولا الجزئي بملاحظة الكلي فهو يرجع الى المعنيين الاولين
والثاني الظاهر منها انما لا سيما لا يحمل على المعنى الثالث غير واضح سيما مع ملاحظة ان المتبادر من الغاية اليقين الواقعي والغالب يحصل في الموضوع لا الحكم
فان العلم بالحكم الشرعي غالبا انما هو من الادلة الظنية غاية الامر كونها واجب العمل وهو لا يوجب العلمية الحقيقية ولذا قال ... ولا نعلم الجهل
فقال كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي لا حتى يعلم انه حرام مع ان حمله على المعنى الثالث ورود قوله كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي كذلك على المعنى الاول مع ورود
من الاخبار الدالة على عدم جواز نقض اليقين بالشك يشبه التاكيد بخلاف ارادة المعنى الثاني فانه تاسيس كما ان الحال في قوله كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال
ومما يبعد ارادة المعنى الاول ويقرب المعنى الثاني ان الظاهر ان لفظ قذر صفة مشبهة دالة على الثبوت فمناسب لارادة ما ثبت قذارته بالذات او بسبب الملاقاة
لا فعل ماض فيناسب تجدد حصول القذارة فيفيد ان الشك انما هو في ان الشيء هو الطاهر او القذر لا في ان الشيء حصل له القذارة ام لا وحاصل الكلام
ان ارادة معنى عام يشمل المعاني الثلاثة لا يمكن الا مع التجوز والتكلف الذي يأباه الاستدلال والحمل على المعنى الثالث بعيد وكذا الاولين بعيد لفظا ومعنى
فكذا ارادة معنى الاول او الثاني وفهم هذا المرام يحتاج الى تامل تام ثم نرجع الى ما كنا فيه فنقول ان انطباق الرواية بالمعنى الاول على الاستصحاب
وكذا على المعنيين الاخيرين لكنهما يرجعان الى استصحاب حال العقل وهو البراءة الاصلية واما المعنى الاول فيمكن حمله على استصحاب حال الشرع
اذا علم طهارته سابقا شرعا ومنها صحيحة عبد الله بن سنان الدالة على طهارة الثوب الذي اعاره الذمي وعدم وجوب غسله لانه اعاره طاهرا ولم يستيقن
نجاسته وقد مر صحيحة الاخرى في شبهة الموضوع وما في معناها الى غيرها لمعنى الروايات الرابع اذ ثبت الاجماع على اعتباره في بعض المسائل كتيقن الطهارة
من المقام كل شيء يكون فيه حرام وحلال فهو حلال لك ابدا حتى تعرف الحرام بعينه
والشك في الحدث وعكسه وتيقن طهارة الثوب والجسد والشك في نجاستهما وبناء الشاهد على ما شهد به ما لم يعلم رافعها والحكم ببقاء علاقة الزوجية في
المفقود وكذا المال المعزول نصيبه من الميراث وغيرها لكنها لا يحصى فيكون حجة لان علة حكمهم فيها هو اليقين السابق فيجب العمل اينما تحققت علته او لانه اذا ثبت حجيته
في بعض المسائل فكذا في الباقي لعدم القائل بالفصل واورد عليه بان العلة لعلها كانت خصوص نص او اجماع او غير ذلك فدعوى العلية ممنوعة وكذا دعوى الاجماع المركب
اذ هي انما يتم لو ثبت انه علم انما كان من جهة الاستصحاب والانصاف ان ملاحظة هذه الموارد الكثيرة يورث الظن القوي لعلم نقل بانها العلم بان المناط
الاستصحاب وبانضمام الادلة التي ذكرناها سيما مع اجتماعها لا يبقى معها مجال الشك والريب في حجية الاستصحاب وجواز الاعتماد عليه ولا حجة النافون بان الاصل
والاخبار الدالة على حرمة العمل بالظن الا ما اخرجه الدليل ولا دليل على حجية هذا الظن وانه لا يجوز اثبات المسئلة الاصولية باخبار الاحاد ودعوى منع
بعضهم حصول الظن منه ايضا وقد عرفت الجواب عنها لمنع حرمة العمل بالظن في باب خبر الواحد او اثبات حجية ظن المجتهد مع انك قد عرفت دلالة الاخبار عليه ايضا
بل الحق ان حجية الاخبار ايضا لا يثبت الا باثبات حجية ظن المجتهد كما بيناه ثمة واما ان المسئلة الاصولية لا يثبت بالظن فقد عرفت ان التحقيق خلافه
ثمة ايضا واما انكار حصول الظن منه فمع انه مكابرة لا يليق بالجواب فنقول بعدم الاحتياج اليه نظرا الى الاخبار ايضا حجة القول بالحجية في نفس الحكم الشرعي
دون الامور الخارجية فهو دليل النافين من منع حجية مطلق الظن او نفي الظن ومنع دلالة الاخبار فانه لا يظهر شمولها للامور الخارجية مثل رطوبة الثوب ونحوها
اذ يبعد ان يكون مرادهم بيان الحكم في مثل هذه الامور التي ليس حكما شرعيا وان كان يمكن ان يصير منشأ لحكم شرعي بالوضوء مع عدم الطهور لا يمكن الاحتجاج
فيها هكذا اورد المنع المحقق الخوانساري في حاشية شرح الدروس فقال وهذا ما يقال ان الاستصحاب في الامور الخارجية لا عبرة به وفيه ان اليقين والشك
عامان سيما في رواية الصحاف بعد كونه للاولى بان نحكم الامور الخارجية سيما اذا كان وسيلة للاحكام الشرعية مع انه علم جواز نقض اليقين في كلامه
كما رجع في الطهارة من الحدث والخبث الى ابقاء الطهارة بالمعنيين فيرجع الى عدم النجاسة وعدم حصول النجس وعدم حصول ما يوجب الحدث ايضا كالنوم
وغيره كما لا يخفى على من تامل في الروايات مثل ما في صحيحة زرارة قلت ان رايته في ثوبي وانا في الصلاة قال تنقض الصلاة وتعيد اذا شككت في موضع منه ثم رايته







وان لم تشك ثم رايته رطبا قطعت الصلاة وغسلته ثم بنيت على الصلاة لانك لا تدري لعله شيء اوقع عليك فليس ينبغي ان تنقض اليقين بالشك
بل قال المحدث الحر العاملي في كتاب الفصول المهمة في اصول الائمة بعد ما ذكره من الاخبار التي ذكرنا اول هذه الاحاديث لا تدل على حجية الاستصحاب
في نفس الحكم الشرعي وانما يدل عليه في موضوعاته ومتعلقاته كتجدد حدث بعد الطهارة او طهارة بعد الحدث وطلوع الصبح او غروب الشمس او تجدد ملك
او نكاح او زوالهما ونحو ذلك كما هو الظاهر من احاديث المسلمين وقد حققنا في الفوائد الطوسية اولا ويظهر مما ذكرنا حجة القول بالعكس وجوابه ايضا
وحجة القول بنفي الحجية في الحكم الشرعي لما ثبت من الاجماع ان ثبت الحكم في الان المتاخر يحتاج الى دليل فلو كان الاجماع ثابتا في الان المتاخر ايضا
لما حصل هناك خلاف في مسئلة المتيمم الذي اصاب الماء في اثناء الصلاة مثلا كاشف عن ان الاجماع لم ينعقد الا على وجوب المضي في الحال الاول
وهو ما قبل رؤية الماء والا لكان الحال الثاني حادثا للاجماع واذا لم يثبت الاجماع والمفروض عدم دليل اخر على الاستمرار فلا يثبت الحكم السابق في الان
المتاخر وفيه ان هذا الكلام يجري في غير ما ثبت الحكم من الاجماع ايضا اذ كان النص الدال على ثبوت الحكم في الان الاول شاملا للان المتاخر
فهذا الاستدلال بالعموم لا بالاستصحاب وان لم يكن بحيث يشمله فلا دليل على ثبوت الحكم في الان المتاخر وهذا الدليل انما يناسب القول بنفي حجية الاستصحاب
مطلقا لا التفصيل والحل انا لا نقول في صورة استصحاب حال الاجماع ان الاجماع موجود في الان المتاخر ولا نقول ايضا بان يكون المسئلة في الان
المتاخر ايضا اجماعية بل نقول ان الاجماع ايضا كالنص كاشف عن حكم واقعي اوجب صدور الحكم من الشارع بثبوت الحكم ولم يقيد بثبوت الحكم
بالان الاول بان يكون الاجماع بشرط الان الاول وعدم انضمام الان الاخر اليه وكذا النص بل انما ثبت مطلق الحكم في الان الاول وهو لا يفيد
اختصاصه به ثم لا نقول بان علة حصوله في الاوان المتاخرة هو حصوله في الان الاول لعدم الدليل على ذلك بل نقول ان الظن حاصل ببقاء ما ثبت
في الان الاول نظرا الى ملاحظة اغلب الموارد فيتبع ذلك الظن ثم يكشف ذلك الظن عن كونه مراد الشارع في اثبات الحكم هو ثباته مستمرا كما اشرنا سابقا
ولا يتفاوت الحال في ذلك بين ما ثبت بالاجماع وغيره وحجة التفصيل في الحكم الوضعي وغير الوضعي مع ظهوره هنا بحيث لا يحتاج الى البيان نقلها
مع جوابها مرة وحجة القول بالحجية اذا كان استمرار الحكم ثابتا من الشرع الى غاية معينة دون غيره فقد عرفت مما نقلناه عن شرح الدروس وحاصله الدليل
على الحجية فيما لو ثبت استمرار الحكم الى غاية معينة في الواقع بدون اشتراط بالعلم بها امران احدهما الاخبار الحاكمة بعدم جواز نقض اليقين بالشك
والثاني انه لا يحصل الظن بالامتثال الا باستصحابه الى حصول اليقين بالغاية وذلك في الوجوب والتحريم وما يستلزمهما من الاحكام الوضعية
واما في الاباحة وما يستلزمه من الاحكام الوضعية فلان عدم اعتقاد اباحته يوجب عدم امتثال امر الله تعالى فان الاعتقاد بما هو سنته واجب
ولما كان اوجبا او غيرهما ولعل نظره الى ان اشتغال الذمة مستصحب وشغل الذمة اليقيني يستدعي تحصيل البراءة اليقينية بالاجماع
اتفاقا بعضهم ومرجع الاشتغال لا يحصل الا بالاستصحاب الى الغاية اليقينية فالمكلف به امران نفس الحكم واجراؤه الى الغاية ولا يحصل الامتثال الا باتيانهما
معا فلا يرد عليه ما قيل ان هذا الدليل جار فيما اذا ثبت تحقق حكم في الواقع مع الشك الاول في تحققه بعد انقضاء زمان لا بد للتحقق منه وهذا هو الذي
اجرى العموم فيه الاستصحاب بتقريب ان الدليل المحكم يحتمل ان يراد منه وجود الحكم في الزمان الذي يشك في وجود الحكم فيه وان يراد منه عدم وجوده فيه ولا
يحصل اليقين بالبراءة الا بالامتثال في زمان الشك ايضا فان الاتيان الى الغاية جزء المامور به مثلا فيما فرض بخلاف فرض استصحاب القوم فقد
استصحابهم لم يثبت شغل الذمة الا بالحكم في الجملة ولا ما قيل ان تحصيل القطع او الظن بالامتثال انما يلزم مع القطع او الظن بثبوت التكليف
وفي زمان الشك ليس شيء منهما حاصلا لانا نقول لا حاجة الى دليل اخر يدل على ثبوت التكليف في زمان الشك بل التكليف الاول لما كان مركبا
لا يحصل الامتثال به الا باتيان جميع اجزائه سواء بقي اليقين بالتكليف او الظن او الشك والحاصل ان الاستصحاب وان امكن فرض تحققه
فيما نحن فيه لكنه لا حاجة الى تحققه ولا التمسك به وذلك نظرا اصل البراءة فكما انه بالذات يقتضي رفع التكليف حتى يثبت التكليف سواء
اعتبر استصحابها ام لا فشغل الذمة ايضا يقتضي براءتها سواء اعتبر استصحابها ام لا وانما اكتفى في حصول ظن الامتثال مع ان المعتبر في رفع
شغل الذمة اليقيني هو اليقين بالرفع تنبيها على كفاية الظن الاجتهادي الذي هو بمنزلة اليقين فلو كان حصول الغاية المذكورة بظن معتبر

يكفي في الامتثال وهذا كلام سار في مطلق التكليف الثابت ولا اختصاص له باستمرار الحكم وعدمه قال في شرح الدروس بعد كلام في هذا المقام
والحاصل انه اذا ورد نص او اجماع على شيء معين مثلا معلوم عندنا او ثبت حكم الى غاية معلومة عندنا فلا بد من الحكم بلزوم تحصيل اليقين او الظن
بوجود ذلك الشيء المعلوم حتى يتحقق الامتثال ولا يكفي الشك في وجوده وكذا بلزوم الحكم ببقاء ذلك الحكم الى ان يحصل العلم او الظن بوجود
تلك الغاية المعلومة ولا يكفي الشك في وجودها في ارتفاع ذلك الحكم وكذا اذا ورد نص او اجماع على وجوب شيء معين في الواقع مردد في نظرنا بين امور و
يعلم ان ذلك التكليف غير مشروط بشيء من العلم بذلك الشيء مثلا او على ثبوت حكم الى غاية معينة في الواقع مرددة عندنا بين اشياء ويعلم ايضا عدم
اشتراطه بالعلم مثلا يجب الحكم بوجوب تلك الاشياء المرددة فيها في نظرنا وبقاء ذلك الحكم الى حصول تلك الاشياء ايضا ولا يكفي الاتيان بشيء واحد منها
في سقوط التكليف وكذا حصول شيء واحد في ارتفاع الحكم وسواء في ذلك كون ذلك الواجب شيئا معينا في الواقع مجهولا عندنا او اشياء كذلك او غاية
معينة في الواقع مجهولة عندنا او غايات كذلك وسواء ايضا تحقق قدر مشترك بين تلك الاشياء والغايات او تباينها بالكلية واما اذا لم يكن كذلك بل ورد نص مثلا
على ان الواجب الشيء الفلاني ونص آخر على ان ذلك الواجب شيء آخر او ذهب بعض الامة الى وجوب شيء والآخرون الى وجوب شيء آخر دونه وظهر بالنص والاجماع
في الصورتين ان ترك ذينك الشيئين معا سبب لاستحقاق العقاب فحينئذ لم يظهر وجوب الاتيان بهما معا حتى يتحقق الامتثال بل الظاهر الاكتفاء بواحد منهما
سواء اشتركا في امر او تباينا بالكلية وكذلك الحكم في ثبوت الحكم الى الغاية انتهى ما اردنا نقله وقد اشرنا الى بعض هذه المطالب قبل العثور على هذا الكلام في المبحث
السابق واوردنا ما نقلنا من بعض كلماته في شرح الدروس ما يدفع نقيضه هنا بقوله ويعلم ان ذلك التكليف غير مشروط بشيء من العلم بذلك الشيء
فلاحظ وتامل هنا ولكن التحقيق بين الموارد ومعرفة ما يجري فيه هذا الاستصحاب اعني لزوم العمل على استمرار الاشتغال حتى يحصل اليقين بالبراءة
وان المكلف به في المردد بين امور هل هو احدها المعين عند الله المبهم عندنا او المكلف به ان لا يترك جميع المحتملات فيكفي الاتيان بالبعض امر
مشكل والحق ان اثبات الاولى في غاية الصعوبة وغاية الندرة ان لم نقل بانه غير محقق وكذلك الامر المستمر الى غاية معينة عند الله مبهمة عندنا وقد
ذكرنا بعض الامثلة في المبحث السابق ونقول هنا ايضا لو استدل القائل بوجوب ثلاثة احجار في الاستنجاء بان حكم النجاسة مستمر الى حصول
المطهر الشرعي بالاجماع ولم يتحقق المطهر الا بالثلاثة فيقال له لا نسلم الاجماع على ان النجاسة ثابتة الى ان يحصل المطهر الشرعي بل انا نسلم ان الصلاة
لا تصح بعد الغائط الا بعد حصول احد اشياء ثلاثة الغسل بالماء او التمسح بثلاثة احجار طاهرة او التمسح بطاهر قالع فالاجماع ثبت على وجوب شيء وهو
احدها المعين عند الله المبهم عندنا فيحق الاجماع على ذلك ثم بل انما ثم الاجماع على ان ترك جميع الثلاثة موجب للعقاب وهكذا في كل ما يرد عليك
بالاجتهاد في كل مورد خاص ما العمل على مقتضاه ثم ان ما ذكرنا من المحقق الخوانساري هو ظاهر ما اختاره المحقق في آخر كلامه بعد ما اختار ولا حجية
مطلقا واستحسنه صاحب المعالم رحمه الله الا انه قال هذا رجوع عن القول بالاستصحاب فان اراد الرجوع عن القول بالاستصحاب في جميع الموارد فيحسن وان اراد
انه رجوع عنه مطلقا كما هو ظاهر كلامه فهو غير صحيح لما ظهر لك انه ايضا استصحاب الحكم في زمان الشك الاستمرار وهذا معنى الاستصحاب واما حجة القول الاخير
جابر فيظهر ما ذكرنا مفصلا فلا نعيده وينبغي هنا التنبيه على امور **الاول** ان الاستصحاب يتبع الموضوع وحكمه في مقدار قابلية الامتداد وملاحظة
الغلبة فيه فلا بد من التامل في انه كلي او جزئي فقد يكون الموضوع الثابت حكما او معنى ما كليا مرددا بين امور وقد يكون جزئيا حقيقيا معينا وبذلك
يتفاوت الحال اذ قد يختلف افراد الكلي في قابلية الامتداد ومقداره فالاستصحاب ينصرف الى اقلها استعدادا للامتداد وههنا لطيفة
يعجبني ان اذكرها في باب التفريع على هذا الاصل مما الهمني الله ببركة دين الاسلام والصادقين عليهم السلام وهو ان بعض سادة الفضلاء الاذكياء
من اصحابنا ذكر في حكاية ما جرى بينه وبين احد من اهل الكتاب من اليهود او النصارى من انه تمسك بان المسلمين قائلون بنبوة نبينا فنحن وهم
متفقون على حقيته ونبوته في اول الامر فعلى المسلمين ان يثبتوا بطلان دينه ثم ذكر انه اجابه بما هو المشهور من انا لا نؤمن بنبوة نبي لا يقول بنبوة
نبينا موسى او عيسى الذي يقول بنبوته اليهود او النصارى لا نعتقده بل نعتقد بموسى وعيسى الذين اخبرا عن نبوة محمد صلى الله عليه وآله وصدقاه وهذا مضمون
ما ذكره الرضا عليه السلام في جواب الجاثليق فالزمه الرجل ما تقول في نبوة عيسى وكتابه هل تنكر منهما شيئا قال الرضا عليه السلام انا مقر بنبوة عيسى وكتابه وما بشر به امته







وما اقرت به الحواريون وكافر بنبوة كل عيسى لم يقر بنبوة محمد صلى الله عليه وآله وبكتابه ولم يبشر به امته قال الفاضل فاجابني بان عيسى بن مريم المعهود الذي لا يخفى على
احد حاله وشخصه او موسى بن عمران المعلوم الذي لا يشتبه حاله على احد من المسلمين ولا اهل الكتاب جاء بدين وارسله الله نبيا وهذا القدر مسلم
الطرفين ولا يتفاوت ثبوت رسالة هذا الشخص واثباته بدين ان يقول بنبوة محمد ام لا فنحن نقول دين هذا الرجل المعهود ورسالته باق بحكم
الاستصحاب فعليكم بابطاله وبعد ذلك الفاضل المذكور في الجواب فتاملت هونيا فقلت في ابطال الاستصحاب بعد فرض تسليم جواز التمسك به في
اصول الدين ان موضوع الاستصحاب لا بد ان يكون متعينا حتى يجري على منواله ولم يتعين هنا الا النبوة في الجملة وهو كلي قابل للنبوة الى آخر الابد
بان يقول الله تعالى انت نبي وصاحب دين الى يوم القيمة وللنبوة الممتدة الى زمان محمد صلى الله عليه وآله بان يقول له انت نبي ودينك باق الى زمان محمد
ويقول انت نبي بدون احد القيدين فعلى المخالف ان يثبت اما التصريح بالامتداد الى آخر الابد الى اثباته والمفروض ان الكلام ليس فيه
ايضا واما الاطلاق فهو ايضا في معنى القيد ولا بد من اثباته ومن الواضح ان مطلق النبوة غير النبوة المطلقة والذي يمكن استصحابه هو النبوة
هو النبوة المطلقة لا مطلق النبوة اذ الكلي لا يمكن استصحابه الا بما يمكن من اقل افراده امتدادا واستعدادا كما ذكرنا ولنأت بمثال
لتوضيح المقام وهو انا اذا علمنا ان في هذه القرية حيوانا ولكن لا نعلم اي نوع هو من الطيور او البهائم او الحشار والديدان ثم غبنا عنها
مدة فلا يمكن لنا الحكم ببقائه في مدة يعيش فيها اطول الحيوان عمرا فنرى ان الفرس اطول عمرا من الغنم والعصافير اطول عمرا من الخطاطيف والفراش
من الديدان وهكذا فاذا احتمل عندنا كون الحيوان الذي في بيت خاص اما عصفورا او فارة او دود قز فكيف يحكم بسبب العلم بحصول القدر
المشترك باستصحابه الى زمان ظن بقاء اطولها اعمارا فبذلك بطل تمسك اهل الكتاب على فرض التسليم والتنزل والمماشاة معهم نقول ان
القدر الذي ثبت لنا من نبوتهما هو القدر المشترك بين احد المقيدات الثلاثة فمع امكان كونها النبوة الممتدة الى زمان نبوة محمد كيف يجري
الاستصحاب الى آخر الابد ثم انك بعد ما بينا لك سابقا لا اظنك ترتاب علينا ان الاستصحاب في الحكم الشرعي بما ذكرنا في هذا المقام بان تقول
يمكن ان يرد الاستصحاب فيها بمثل ذلك وبقي الاحكام الواردة في الشرع انما يسلم جريان الاستصحاب فيها ان ثبت كونها مطلقات لم تكن مقيدة
الى وقت معلوم اخفي علينا او ممتدة الى آخر الابد والذي اجرينا الاستصحاب فيه هو الاول وذلك لان التتبع والاستقراء يحكمان بان غالب الاحكام
الشرعية في غير ما ثبت في الشرع له حد ليست بآنية ولا محدودة الى حد معين وان الشارع يكتفي فيما ورد عنه مطلقا في استمراره ويظهر من الخارج
انه اراد منه الاستمرار فان تتبع اكثر الموارد واستقرائها يحصل الظن القوي بان المراد من تلك المطلقات هو الاستمرار الى ان يثبت الرافع من دليل عقلي
او نقلي فان قيل فهذا مما يرد عليكم في حكاية النبوة قلنا ليس كذلك لان الغالب في النبوات هو التحديد بل انما الذي ثبت علينا وسلم من الامتداد
القابل لان يمتد الى الابد هو نبوة نبينا صلى الله عليه وآله مع انا لا نحتاج في اثباته الى التمسك بالاستصحاب حتى يتمسك الخصم بان نبوته ايضا مرددة بين الامور
الثلاثة بل نحن متمسكون بما قطعنا به من النصوص والاجماع نعم لو كان تمسكنا بالاستصحاب في الدوام لاستطال علينا الخصم بما نبهناه عليه فان قيل
قولكم بالنسخ يعين الاطلاق ويبطل التحديد لان انتفاء المدة وعدم بيان الانتهاء ماخوذ في ماهية النسخ وهو بعينه مورد الاستصحاب قلنا اما
سمعت من مخاصمتنا مع اليهود في تجويز النسخ وابطال قولهم في بطلانه انما هو من باب المماشاة معهم في عدم تسليمهم التحديد وابطال قولهم بامتناع
النسخ والا فالتحقيق ان موسى وعيسى على نبينا وآله وعليهما السلام اخبرا بنبوة محمد صلى الله عليه وآله وكتابهما ناطق به لا ان نبوتهم مطلقة ونحن نبطلها بالنسخ فلما
كان اليهود ينكرون نطق كتابهم ونبيهم بذلك وادعوا دوام دينهم او اطلاق النبوة وتمسكوا بالاستصحاب من باب المماشاة معنا وتمسكوا ببطلان
النسخ بناء عليه ايضا فنحن نخاصمهم على هذا الفرض في تجويز النسخ وهذا الايراد ايضا يرد علينا في تمسكهم بالاستصحاب فان قيل احكام شرع عيسى مثلا
مطلقات والنسخ يتعلق بالاحكام قلنا الاطلاق في الاحكام مع اقترانها ببشارة عيسى برسول بعده اسمه احمد لا ينفعهم لاستلزامه وجوب قبول
رسالته وبعد قبول رسالته فلا معنى لاستصحاب احكامهم كما لا يخفى فافهم ذلك واغتنم **الثاني** قد عرفت ان الاستصحاب المصطلح لا يتحقق الا مع
الشك في رفع الحكم السابق فاعلم ان ذلك الشك انما يحصل بسبب حصول تغير ما في الموضوع اما في وصف من اوصافه مثل القلة والكثرة

في الماء القليل المتنجس اذا تم كرا او في سببية الكر المتغير بالنجاسة اذا زال تغيره من قبل نفسه او فيما الى احواله كالانائين المشتبهين فان حكم
الاجتناب عن الاناء النجس حال العلم به كان واجبا وحصل الشك في الوجوب بسبب حصول الجهل في وقت الاشتباه واما مع تغير حقيقته فلا مجال
ان لا مجال للاستصحاب وذلك مناط قولهم بان الاستحالة من المطهرات وربما يستدل على ذلك بان النجس او الحرام مثلا انما هو الكلب او العذرة
مثلا لا الملح او الدود والتراب او الرماد مثلا اذا انقلب الكلب في المملحة بالملح او العذرة بالدود او التراب او الرماد ومن هنا قيل في استحالة
النطفة بقرا وغنما والماء النجس بولا لحيوان ماكول اللحم وفيه اشكال من وجهين الاول ان المناط في الحكم ان كان هو الشيئية فاذا تحول الحنطة
النجسة طحينا او خبزا او اللبن سمنا فيلزم طهارتها وهو باطل جزما وان كان المناط تبدل الحقيقة والمهية فالدليل عليه ثم ما ذا معيار تبدل
المهية وحقيقته وقد عهدهم يحكمون بطهارة الرماد دون الفحم وطهارة الخمر بانقلابه خلا فالفرق بين الامرين بل تبدل العذرة بالدود ليس باخفى من
تبدل الخمر بالخل وان لوحظ فيه تبدل الخواص بالمرة ففي ذلك ايضا من غير ضبط لا يمكن ضبطها لنا ويمكن ان يقال المعيار هو تبدل الحقائق عرفا
للعرف تغيير الاسماء وهنا يتم فيما كان مقتضى الحكم هو نفس الحقيقة كالعذرة والكلب فان علة الحرمة والنجاسة فيهما انهما النجاسة عينا والحرمة
عينا هو ذاتهما فيتبع ثبوت الحكم بقاء الحقيقة ومع انتفاء الحقيقة فلا حكم فكانه قال الشارع الكلب نجس او حرام ما دام كلبا والعذرة نجس ما دام
عذرة فاذا استحال المهية فلا ينتفي الحكم والحق بعض الفقهاء المتنجس كالخشب المتنجس بالنجس للاولوية [illegible] من الظان بخار الخشب
ح ليلي نخشب لانه نجسا بل لانه نجس لا في نجاسة وهذا المعنى لم يزل والحاصل ان الحقائق المتحققة شرعا كالعذرة والتراب والرماد لها احكام
براسها سواء كانت متوافقة في الحكم او متخالفة واما مستحيل مهية كالطحين للحنطة او منضوجها كاللحم المطبوخ والخبز ونحو ذلك فلا يتبدل بذلك
حقيقتها عرفا كما لا يتبدل حقيقته ايضا فانه بعد حقيقته عرفا فينتفي فيه حكم الاستصحاب الثاني ان التعارض بين ما دل على حكم حقيقة المستحال
اليه ما يستصحب من حكم المستحيل نعم ما دل على طهارة التراب او الدود او الملح وطينها يعارض استصحاب النجاسة وسنبين ان الاستصحاب
من حيث هو لا يعارض الدليل من حيث هو مع ان حصول الظن بالبقاء في مثل ذلك ثم ودلالة الاخبار ايضا غير واضحة اذ حكم اليقين انما كان
ثابتا للشيء اخو[illegible] الذي لا يجوز نقضه بالشك هو الحكم المتعلق بالمهية السابقة ولم يبق بها لها حتى يحكم بعدم جواز نقض حكمها فاصل الحكم
بالاستحالة العرفية فيحكم بانقطاع الاستصحاب فيرد ما حصل الجزم بعدمه فنجزم بجريان الاستصحاب فيرد ما حصل الشك فيه فيرجع الى الادلة
ثم الى الاصل ومما ذكرنا يعرف الكلام في الانتقال مثل انتقال دم الانسان الى بطن القمل والبرغوث والبق وههنا وان كان تبدل الحقيقة في غاية
الخفاء سيما في امر هذه الحيوانات للدم وخصوصا في العلق ولكن اطلاق دم الحيوان الغير ذي النفس على هذا الدم مع عدم تصريحهم للقلب
هذه الالفاظ يطهرها من جهة النص بوجه الحكم بالطهارة في الحقيقة يرجع الكلام في امثال ذلك الى وجود المعارض لا عدم امكان جريان الاستصحاب
ولذلك توقف بعض المتاخرين في افادة تغير الموضوع في ترك العمل بالاستصحاب وتامل في كون تغير الموضوع قاطعا للاستصحاب **الثالث** ذكر بعض
المتاخرين للعمل بالاستصحاب بعض الشروط مثل ان لا يكون هناك دليل شرعي اخر يوجب انتفاء الحكم الثابت اولا في الوقت الثاني والا فتعين العمل
بذلك الدليل اجماعا وشل ان لا يعارضه استصحاب اخر اقول ان اراد ان الدليل ما ثبت حجيته على معارضه فلا اختصاص لهذا الشرط بالاستصحاب
بل كل دليل عارضه دليل اقوى منه مترجح عليه فلا حجية فيه ويعمل على الدليل الراجح فلا مناسبة لذكره في شرايط الاستصحاب وان اراد من
الدليل ما يقابل الاصل ففيه ان الاجماع على ذلك ان سلم في اصل البراءة واصل العدم فهو في الاستصحاب ممنوع الا ترى ان جمهور المتاخرين قالوا ان مال
المفقود في حكم ماله حتى يحصل العلم العادي بموته استصحابا للحال السابق وورد من الاخبار المعتبرة بالفحص اربع سنين ثم التقسيم بين الورثة وعمل
عليها جماعة من المحققين فكيف يدعى الاجماع على ذلك وان اراد ان الاستصحاب من حيث انه استصحاب لا يعارض الدليل النطقي من حيث هو هو اجماعا
فله وجه كما ان العام من حيث انه عام لا يعارض الخاص من حيث انه خاص والمفهوم من حيث انه مفهوم لا يعارض المنطوق كذلك وذلك لا ينافي تقديمه على
الدليل من جهة الاعتضاد الخارجي كما هو كذلك في العام والمفهوم ايضا ثم ان اخذنا كون الحكم مظنون البقاء في تعريف الاستصحاب فلا معنى لجعل هذا





الدليل المعارض شرطا لفقد الظن مع الدليل على خلافه فلا استصحاب وان لم نأخذ الظن في مهيته فنقول ان جعلنا وجه حجية الاستصحاب هو الظن الحاصل
من الوجه الاول فاذا تحقق دليل يبدل الظن بالوهم فهذا يبطل الاستدلال به ويصح ان يقال عدم الدليل شرط لجواز العمل به اذ ليس هنا الظن بالبقاء ح
ولكن يرد عليه انه لا اختصاص له بالاستصحاب كما اشرنا سابقا وان جعلنا مبناه هو عدم جواز نقض اليقين الا باليقين كما هو مدلول الاخبار
فاذا ثبت دليل على رفع الحكم فان كان يقينيا واجبا فهو ليس غير يقيني برفع اليقين وهو مقتضى مدلول تلك الاخبار وكذا ان كان ظنيا
واجب العمل لا ريب ان عدم اليقين بالخلاف شرط في العمل باليقين السابق وهذا ايضا يرجع الى اشتراط العمل باحد الدليلين بعدم
ما يوجب بطلانه من يقيني على خلافه او ظني اقوى منه ولا اختصاص له بالاستصحاب وان شئت توجيه الكلام على نحو ما ذكرنا فنقول المراد ان
الظن الاستمراري لا يقاوم الظن الاطلاقي على الوجه الاول وعدم جواز نقض اليقين الثابت بعموم الاخبار لا يقاوم ما يدل على نقض ذلك
اليقين بالخصوص فضعف الاستصحاب اما من جهة كونه انحيازا للحكم للحالة مستقلا واما من جهة انه عام لثبوته من عموم الاخبار الدالة على عدم جواز
نقض اليقين الا باليقين ولا يقاوم ما دل على نفي مورده بالخصوص ح ذلك لا ينافي جواز العمل به في بعض موارد الدليل المنافي للحكم بالخصوص
من جهة المرجحات الخارجية كما اشرنا وما ذكرنا يظهر حال اشتراط عدم معارضة الاستصحاب الاخر ثم ان تعارض الاستصحابين قد يكون في
موضوع واحد كما في الجلد المطروح فان استصحاب الطهارة الثابتة حال الحيوة يقتضي طهارته واستصحاب عدم التذكية يقتضي كونه ميتة المستلزم
للنجاسة وقد يقرر بان الموت حتف الانف والموت بالتذكية كلاهما حادثان في رتبة واحدة واصالة عدم المذبوحية الى زمان الموت
يقتضي النجاسة للاستلزام يقارنه مع الموت حتف الانف واصالة عدم تحقق الموت حتف الانف الى زمان الموت يقتضي مقارنته للتذكية
المستلزمة للطهارة فان ثبت مرجح لاحدهما فهو والا فيتساقطان والتحقيق ان تساقطهما انما هو في محل التنافي والا فيبقى كل منهما على مقتضاه
في غيره وكذا اذا حصل الترجيح لاحدهما في محل التنافي لا يسقط حكم الاخر في غيره فيمكن ان يقال في مثله انه لا ينجس الملاقي مع الرطوبة ولكن لا يجوز الصلوة
معه ايضا وعما يرجح الطهارة الاصل واستصحاب طهارة الملاقي ونحو ذلك ومما يناسب عدم جواز الصلوة معه استصحاب اشتغال الذمة بالصلوة و
في تحقق الشرط الشرعي وقد يكون في موضوعين مثل الموضع الطاهر الذي نشر عليه الثوب المغسول من المني ثم شك في ازالة النجاسة فيحكم بطهارة الموضع
وجواز التيمم والسجود عليه لاستصحاب طهارته السابقة ووجوب غسل الثوب ثانيا وعدم جواز الصلوة فيه لا يقال ان الثوب محكوم بنجاسته شرعا
للاستصحاب وكل نجس لاقى مع الرطوبة ما يقبل النجاسة فيتنجس لانا نقول المحل ايضا محكوم بطهارته شرعا للاستصحاب ان كلية الكبرى ممنوعة وانما
المسلم في نجاسة المتنجس هو غيرما ثبت نجاسته من الاستصحاب وكون المحل مما يقبل النجاسة ظ ايضا ثم ومعلوم من هنا الكلام ايضا في الصيد الواقع في الماء
القليل بعد جرحه بما يمكن موته وا شتبه استناد الموت الى الماء او الى الجرح فيتعارض استصحاب طهارة الماء واستصحاب عدم حصول التذكية اعني
الموت بالمذكى الشرعي المستلزم للنجاسة والاقرب هنا ايضا العمل بهما في غير مادة التنافي لاستحالة الحكم بطهارة الماء ونجاسته لكن يمكن الحكم
بطهارة الماء وحرمة الصيد اما نجاسة الصيد فتنافي نجسه في الجلد المطروح وذلك يصير مرجحا اخر لطهارة الماء ايضا مع ساير المرجحات الاصلية
التنافيين في غير موضع التنافي في الشرع كثير فقد يحكم بحرمة الجماع لاحد الزوجين وحليته للاخر بان اقرت على نفسها بما يحرم عليها وانكر
الزوج ونحو ذلك **قانون** الاستقراء هو الحكم على الكلي بما وجد في الجزئيات وهو اما تام واما ناقص اما الاول فهو ما وجد الحكم في جميع الجزئيات
مثل ان يقال الحيوان اما جسم او نبات او جماد وكل منها متحيز فكل جسم متحيز وهو الذي يسمونها بالقياس المقسم ويفيد اليقين ولا ريب في حجيته
لكنه قليل الجدوى في الاحكام الشرعية واما الثاني فهو ما ثبت الحكم في الاغلب وهو ما يفيد الظن الغالب ويتفاوت الظن فيه بتفاوت مراتب الكثرة
وربما يصير الظن متاخما للعلم وامثلته في الشرع كثيرة منها الحكم بسماع شهادة العدلين ومنها الحكم بان كل صلوة واجبة لا يجوز ان يفعل على
لان كل ما وجدناه من افرادها هو كذلك فيحكم على الكلي به لذلك ويترتب عليه استحباب الوتر لجوازها على الراحلة والظاهر انه حجة لافادة الظن بالحكم
الشرعي وقد بينا مرارا ان ظن المجتهد حجة وليس في الشرع من باب القياس حتى يشمله ادلة حرمته كما لا يخفى **قانون** القياس في اللغة التقدير والمساواة

كاين قنت الارض بالقصبة اى قدرتها وفلان لا يقاس بفلان اى لا يساوى وفى الاصطلاح اجراء حكم الاصل فى الفرع لجامع بينهما وهو علة ثبوت
الحكم فى الاصل وهى اما مستنبطة او منصوصة واما الثانى فسيجى الكلام فيه واما الاول فمذهب الاصحاب كافة عدا ابن الجنيد فى قديم الزمان فى اول امره وبعض
العامة حرمة العمل به وذهب الاخرون الى جوازه وربما يستدل على الحرمة بالايات والاخبار الدالة على حرمة العمل بالظن وليس بذلك لما مر
من الاشكال فى اصل التمسك بها انا اذا اثبتنا جواز العمل بظن المجتهد الا ما اوجب الدليل فلا يتم الاستدلال بها ايضا اذ حرمته بعد التسليم انما يلزم مع علم
انسداد باب العلم فالاولى الاستدلال بالاخبار المتواترة على ما ادعاه جماعة من اصحابنا رويها العامة عن النبى صلى الله عليه وآله والخاصة عن ائمتهم عليهم السلام
منها ما نقله البيضاوى وغيره عنه صلى الله عليه وآله انه قال يعمل هذه الامة برهة بالكتاب وبرهة بالسنة وبرهة بالقياس فاذا فعلوا ذلك فقد ضلوا ومنها
ما رواه صاحب المحصول قال صلى الله عليه وآله ستفترق امتى على بضع وسبعين فرقة اعظمهم فتنة قوم يقيسون الامور برايهم فيحرمون الحلال ويحللون الحرام
واما اخبار الخاصة فكتبهم مشحونة بها لا حاجة الى نقلها وما يتراءى فى بعض اخبارنا من عمل ائمتنا بالقياس فهو اما من باب التقية او المجادلة بالتى هى
احسن او تعليم اصحابهم طريق دفاع المخالفين كما لا يخفى على البصير بل صار من ضروريات المذهب بحيث لا يختلجه شك وريب فانا نرى علمائنا فى جميع
الاعصار والامصار دون فى كتبهم الاصولية والفقهية بحرمته مستندا اياها الى ائمتهم فنحن نثبت الحرمة العمل بالقياس كسائر اصول دينها
ومذهبنا بالاجماع والضرورة والاخبار المتواترة ثم نقول ان الاصل فى الاحكام الفقهية جواز العمل بالظن الا ان يحرم العمل بالظن الا ما اثبته الدليل
فانه طريق الايكاد يمكن انكاره كما شرحناه مستوفا فى مباحث الاخبار وبذلك يتخلص عن الاشكال فى ان دليل وجوب العمل للمجتهد بالظن عقلى
قطعى مبنى على لزوم تكليف ما لا يطاق وترجيح المرجوح لولاه والدليل القطعى لا يقبل التخصيص فكيف يستثنى من ذلك القياس او نقول انه ما ذكره
من طرق استنباط العلة فى القياس مما لا يفيد الظن سيما بعد ملاحظة ما ورد فى الاخبار وكلام اصحابنا الاخيار من المنع عنه سيما مع ملاحظة ان مبنى
الشريعة على جمع المختلفات وتفريق المتفقات فترى ان الشارع حكم باتحاد المنى مع البول بنجاسة الكلب والخنزير والشاة وباختلاف الابوال فى النجاسة
والمنى والبول جمع فى وجوب الوضوء بين النوم والبول والغائط وحكم بوجوب صوم العيد ووجوب ... وندب ... وامر بقطع اليد السارقة ...
... [illegible] ... فكيف يحصل الظن بعلة الحكم من دون تنصيص الشارع العالم بالحكم الخفية والمصالح الكامنة سيما
مع ملاحظة مثل قوله تعالى فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم وقوله تعالى وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذى ظفر ومن البقر والغنم حرمنا عليهم شحومهما
الا ما حملت ظهورهما الاية فانه يدل على ان علة التحريم عصيانهم لا وصف ثابت فى المذكورات والانصاف ان منع حصول الظن بكثير من الطرق التى ذكروها
مكابرة فالاولى الاعتماد على الجواب الاول واما الايات فلا بناء فيها على جواز القياس والا فكان القياس منافيا للقول بالنسخ ولم يقل به احد ايضا
سنبين ان علة الحكم قد يكون غائية وقد يكون فاعلية وقد يكون ما ذكرنا القياس ح يرجع الى ملاحظة العلة الباعثة على التحريم وهو العصيان لا
بالنسبة الى المحل او قبح فى نفس الفعل فيمكن ان يقاس غير اليهود من الظالمين عليهم فى حرمة الطيبات لاشتراكهم فى الظلم والعصيان واحتجوا بقوله تعالى فاعتبروا
يا اولى الابصار فان العبور لغة المجاوزة والقياس عبور من حكم الاصل الى الفرع وفيه ان الاستدلال بعيد والتمحل مما لا يخفى على ذى بصيرة بل
الظاهر الاعتبار الاتعاظ وان كان فى الاصل بمعنى المجاوزة وعبور من حال الغير الى حال النفس ... سياق الاية يقتضى ذلك قال الله تعالى يخربون
بيوتهم بايديهم وايدى المؤمنين فاعتبروا يا اولى الابصار فاذا اريد منه المجاوزة من حكم الخمر الى النبيذ او من البر الى الذرة كان فى غاية البعد
الاستبعاد ولا يليق بذلك بالحاصل فضلا من الله تعالى ان انتم الا بشر مثلنا حكاية عن ... [illegible] ... منع عدم الورود لقوله تعالى حكاية عن الرسل
ان نحن الا بشر مثلكم ولكن الله يمن على من يشاء من عباده ان كون ذلك استدلالا بالقياس ... لا يكون مرادهم انا لا يمكن ان يكون
بشر العلم قابلية البشر لهذه الدرجة او انا ... علينا فى النبوة ترجيح بلا مرجح مع انه للقاطعين ... بالقياس العقليات وقياس القياس الاحكام
الشرعية التى هى محل النزاع بالعقليات يتضمن مصادرة لا يخفى اذ المنكر ينكر القياس فى الجميع واحتجوا ايضا ببعض الاخبار الضعيفة ... 
وبعمل الصحابة شايعا من غير نكير منهم بل نقل خلافه عن ابى بكر وعمر وابن عباس وغيرهم ... بطلانه عندنا من جهة مذهب ائمتنا عليهم السلام

يغنينا عن اطالة الكلام





يغنينا عن اطالة الكلام فى هذا المرام بالنقض والابرام وذكر شرائط القياس واقسامها واحكامها فلنكتف فى هذا الباب بذكر مسئلتين
الاولى فى حجية المنصوص العلة اعنى ما استفيد علة الحكم من كلام الشارع قبالا لما يستنبط من العقل سواء كان صريحا ونصا مصطلحا بمعنى مقابل الظاهر
كقوله لعلة كذا او لاجل كذا او كان ظاهرا مثل دلالة التنبيه والايماء كما سنبينه ويمكن ان يراد بالنص المقابل للظن فيكون مقابلا للدلالة التنبيه
كما يظهر من بعضهم فى قبال ما يذكره لدلالة التنبيه عليحدة واختلف الاصحاب فى حجيته فنفاه المرتضى وابن زهرة واثبته الاخرون وقال المحقق اذا نص الشارع على
العلة وكان هناك شاهد حال يدل على سقوط اعتبار ما عدا تلك العلة فى ثبوت الحكم جاز تعدية الحكم وكان ذلك برهانا ولعل مراده بشاهد الحال
ما يفيد القطع كما فهمه بعض المتاخرين ولكن عبارة الشرايع فى بحث الصلاة فى ملك الغير يشهد بانه يريد من شاهد الحال اعم مما يفيد الظن حيث جعل
من افراد المأذون فيه ما حصل الاذن بشاهد الحال كما اذا كان هناك امارة يشهد ان المالك لا يكره واعترض فى المدارك بان ذلك لا يكفى
بل لا بد من العلم بالرضا واما كلام العلامة فليس فيه هذا القيد بل اطلق وقال ان العلة اذا كانت منصوصة وعلم وجودها فى الفرع كان حجة واما قولنا
ان مراد المحقق من شاهد الحال الدال على سقوط اعتبار ما عدا تلك العلة كون المقام خاليا عما يفيد اشتراك شئ اخر فى سببية الحكم فيرجع كلامه
ايضا الى ما هو ظاهر كلام العلامة وكيف كان فوجه حجية ما ذكره المحقق ... لان التعليل ح يصير بمنزلة كبرى كلية ينضم اليها صغرى فى حصل انه
ان معنى قول الشارع حرمت الخمر لانه مسكر ان الخمر حرام لانه مسكر وكل مسكر حرام فنقول ان النبيذ مسكر وكل مسكر حرام فهو حرام واما وجه اطلاق
العلامة فهو ان المتبادر من التعليل هو ذلك لا اعتبار القيد الذى ذكره المحقق اذ لحذوه ما لم يكن على ظاهر التعليل عن محل النزاع فلا فرق الى الخوا
بانه لو كان قول الشارع حرمت الخمر لانه مسكر معناه المتبادر لانه من افراد المسكر ... لان هذا الفرد الخاص من المسكر وكذا قوله
حرمت الخمر للاسكار والمتبادر منه لاجل الاسكار الحاصلة فى الخمر لا غير الاسكار لا لاجل الاسكار المختص بالخمر لا الاسكار الحاصل فى غيره ويوضح ذلك
ان الفقهاء قد يكون للصغر وقد يكون للموت فاذا لاحظنا كون الخمر من افراد كليات متعددة كالمايع والمسكر الحاصل من العنب اذا اضفنا الحكم
اليها فقد نريد بالاضافة مقصودية الحكم عليها من جهة كونها من افراد الكلى دون غيره من الكليات فيقال حرمت الخمر لاجل اسكاره لا لاجل ميعانه ولا لاجل
كونها ماء العنب وقد نريد مقصودية الحكم عليها من جهة تحقق ذلك الكلى فى ضمن هذا الفرد الخاص فيقال حرمت الخمر لاجل الاسكار المتحقق فيها
لا لاجل مطلق الاسكار فلا بيان بل لا ظهور للفظ فى المتبادر من اللفظ اى المعنيين والانصاف ان المتبادر هو المعنى الاول ولا الثانى غايته التعدد بل هو
محض احتمال لا يلتفت اليه من ذلك ظهر بطلان حجة المانعين وهو ان العلة كما يمكن ان يكون هو الاسكار فى المثال المذكور فيحتمل ان يكون هو اسكار الخمر
بحيث يكون الاضافة الى الخمر معتبرا فى العلة فان لم نقل بحصول القطع بذلك فلا ريب فى حصول الظن القوى والظن المستفاد من دلالة الالفاظ لا اشكال
فى حجيته ولا اشكال فى جواز العمل به وليس الظن الحاصل منه اقصر من ساير الظنون واما ادعى المحقق وامثاله الى العلامة ... على ما هو ظاهر كلامه واعتبار
شاهد الحال على سقوط اعتبار غيرها الحرفى من الورع فى القياس ح انه خبير بانه هذا ليس بقياس بل هو مدلول كلام الشارع فهو فى الحقيقة
قضية كلية مستفادة من الشرع يندرج تحتها ما هو من افراده وعلى فرض تسليم تسميته قياسا فلا دليل على حرمته والحاصل ان الاجماع والضرورة
لم يثبتا فى حرمة العمل بهذا القسم من القياس لو سلم كونه قياسا وكذا الكلام فى المسئلة الاتية لو جعلناها من القياس اما الاخبار فلا نسلم تقدمها
على ثبوت الحقيقة الشرعية للفظ القياس فى هذا القسم الان مرادهم من الاخبار ما ينحصر ذلك ولم يثبت الحقيقة الشرعية فيه ولم يعلم انه مصطلح زمانهم
ايضا ذلك لان القدر المتيقن هو القياس المستنبطة سيما ومن المعلوم انه ردهم عليهم السلام انما كان عن العمل بها احداثه وابتدعه من قبل انفسهم وعقولهم
عقولهم القاصرة لقصر العقول عن البلوغ الى مصالح الاحكام الخفية ولم يتمسك من تمسك بذلك فيما نحن فيه الا من جهة الاعتماد على كلام الشارع
غاية الامر التشكيك فى الدخول وعدم الدخول فلم يثبت الحرمة واما الجواز فيمكن اثباته للعموم احد تحت عموم ظن المجتهد او نقول ان النسبة
بين ما دل على حرمة العمل بالقياس وجواز العمل بدلالات الاخبار تعارض من وجه وذلك اقوى لاعتضاده بالاصل والشهرة وغيرهما ثم ان العلماء
قال لا نزاع بين الفريقين فى ان العلة المستفادة من الشرع بعنوان الاستقلال واجب الاتباع يعنى انا اذا علمنا ان علة حرمة الخمر هو مطلق الاسكار

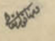
مستقلا فلا نزاع في التعدية انما النزاع في ان معنى قول الشارع حرمت الخمر لكونها مسكرا هل هو ذلك ام لا واعترض صاحب المعالم بان السبكي لم يعترف
بانه يفيد العلية فهو من المانعين فلعل العلامة لم يقف على احتجاجه فارجع على المتن بان علل الشرع انما تنبئ عن الدواعي الى الفعل او عن وجه
المصلحة فيه وقد يشترك الشيئان في صفة واحدة ويكون في احدهما داعية الى فعله دون الآخر مع ثبوتها فيه وقد يكون مثل المصلحة مفسدة وقد
يدعو الشيء الى غيره في حال دون حال وعلى وجه دون وجه وقدر دون قدر قال وهذا باب الدواعي معروفة ولهذا جاز ان يعطي لوجه الاحسان
فقيرا دون فقير ودرهما دون درهم وفي حال دون حال وان كان فيما لم نعطه الوجه الذي اعطينا بعينه الخ ما ذكره ثم قال ولا ننكر كون النزاع في
المعنى ظاهرا يعني ان النزاع في افادة العلة تعدية الحكم في مجرد ان اللفظ هل يفيد العلية ام لا اقول حاصل كلام السيد على ما فهمه بعض المحققين انه
هو ما ذكرناه في حجة المانعين من انه يمكن ان يكون العلة باعتبار داعية الى الحكم في المحل الخاص لا مطلقا ويكون تلك العلة علة للحكم في خصوص المحل
لا غير سلمنا لكن يرجع النزاع مع السيد الى ان المثبتين يقولون باستفادة العلية من قوله لانه مسكر ولكن المراد من العلة هو العلة التامة العامة الغير
المختصة بالمحل والسيد ايضا يقول باستفادة العلية منه ولكن المراد منه اعم فيرجع النزاع الى تفسير معنى العلة كما انه على ما ذكره العلامة يرجع النزاع الى تفسير
قول الشارع لانه مسكر مثلا ثم ان العلة المستفادة قد يكون من جملة العلل الفاعلية وقد يكون من جملة العلل الغائية وقد يكون غيرها وكلاهما
في المحل وجوه المصالح الكامنة في نفس الشيء الواجب او الحرام من الاسباب التي يصح ان يكون من العلل المادية فقول الشارع اذا وجبت ظهر الشيء
فتوضأ يدل على ان العلة في وجوب الوضوء هو النوم وكذا غيره من الموجبات وكذا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم يدل على ان الصلوة علة غائية
والمراد بالعلة ما هو السبب والمانع من تعدد الاسباب وكذا تحريم الخمر لانه مسكر يدل على ان العلة في الحرمة هو جهة القبح الحاصلة من الخمر من جهة
ويمكن ادراجه تحت العلة الغائية يعني لئلا يحصل به السكر كما يمكن ادراجه تحت المادية وكذا ماء البئر واسع لا يفسده شيء الا ما غير يدل
على ان تلك العلة المادية يقتضي عدم التنجيس وبادنى تأمل يظهر لك وجه التعدي وطريقه في كل موضع فالتعدية في الاولين من المخاطب بالوضوء
والصلوة سرايتها الى غيره اذا حصل فيه العلة وفي الثالث من الخمر الى كل مسكر وفي الرابع من البئر الى ماء الحمام ونحوه وهكذا ثم ان العلة قد تكون علة
لنفس الحكم من حيث هو فلا يتخلف عنها اينما وجدت ولا يثبت بدونها ابدا وقد تكون علة لتشريع عبادة وتأسيس اساس وبعبارة اخرى تأسيس اساس
وتشريع عبادة لاجل حصول مصلحة وذلك لا يستلزم تلازم العلة مع جميع افراد تلك العبادة والاساس كما ان سن البلوغ ما ط على الاجل
دفع ما هو ان يبحر سلخ وان لم يبحر السواخ فالغالب من هذا القبيل تعليل غسل الجمعة برفع ارياح الاباط وتشريع العدة لاجل عدم
اختلاط المياه فلذلك لا ينافي عدم الرخصة في تركهما اذا انتفى العلة والمصلحة كما لا ينافيه رجحان شيء آخر يوجب ذلك من غسل البدن والتنظيف وغيرهما
فيجعله عبادة شرعية **تنبيه** لمعرفة العلة طرق مقررة عند القايسين ضبطها في غاية الاشكال وحاصل الكلام فيه ان العلة اما تستفاد من جهة
الشارع من اجماع بسيط او مركب او كتاب او سنة او من جهة غيره اما الاول فما يستفاد من الاجماع فكثير مثل ان التعدي من قوله اغسل ثوبك من
ابوال ما لا يؤكل لحمه الى وجوب غسل البدن والازالة عن المسجد والمأكول والمشروب وغيرها انما هو لاجل استفادة ان علة وجوب الغسل عن الثوب
هو النجاسة ودليل الاجماع يجب الاجتناب عنه في كل ما يشترط فيه الطهارة واما الكتاب والسنة فاما يستفاد العلة منهما بصريح اللفظ الدال على العلية بالوضع
او بالتنبيه والايماء المحسوب من الدلالة الالتزامية ولكل منهما مراتب مختلفة في الوضوح والخفاء اما الاول فكقوله لعلة كذا او لاجل كذا او لانه كذا
او كي يكون كذا او اذن يكون كذا ونحو ذلك ودونها في الظهور اللام والباء وان كانت هذه ايضا ظاهرة واما الثاني اعني دلالة التنبيه والايماء فقد
مر الاشارة اليه في مباحث المفاهيم ونقول هنا ايضا ان الضابط فيه كل اقتران بوصف لو لم يكن هو او نظيره للتعليل لكان بعيدا فيحمل على التعليل دفعا
للاستبعاد كقوله عليه السلام للاعرابي الذي قال واقعت اهلي في نهار رمضان قال عليه السلام اعتق رقبة فان السؤال عن [illegible] يقتضي الجواب لتطابق [illegible]
البطلان بكونه لحصول [illegible] فكأنه قال اذا واقعت فكفر وكان هذا اللفظ الدال على التعليل فكن تقديره وان كان دونه في الظهور لحصول الاحتمال
البعيد بعدم قصد الجواب كما اذا قال العبد طلعت الشمس فقال المولى اسقني ماء ولكن هذا الاحتمال في غاية البعد فلا يلتفت اليه فلذلك هذا القسم قد





يصير قطعيا فانه اذا علم عدم مدخلية بعض الاوصاف فيحذف ويعلل بالباقي سمي تنقيح المناط القطعي وهذا هو مراد المحقق في المعتبر حيث حكم بحجية تنقيح
المناط القطعي كما اذا قيل له صليت مع النجاسة فيقول اعد صلوتك فانه يعلم منه ان علة الاعادة هي نجاسة البدن او الثوب لا خصوصية المصلي
او الصلوة وكذا لا مدخلية الاعرابية اذ الهندي مع الاعرابي حكمهما في الشرع واحد وكذا كون المحل اهلا فان الزنا اجدر وافرط الحنفية فقالوا
لا مدخلية لكونه وقاعا ايضا فيكون الاكل وغيره من المفطرات ايضا كذلك اقول ان ثبت انحصار العلة من القاطع الخارجي كالاجماع فلا كلام فيه ولكنه
خارج عما نحن فيه والا فيرجع الكلام في ذلك الى السبر والتقسيم وسيجيء انه لا يفيد القطع ولا يجوز الاعتماد عليه ومن ان الحكم باولوية لزوم العتق في
الزنا ممنوع وستعرف الكلام في تحقيق ما هو المعتبر في القياس بطريق الاولوية غاية الامر ان يحكم العقل بان الزنا اجدر واولى بالانتقام لكنه هل هو في
الاخرة او الدنيا وانه القتل او الرجم او الكفارة او غيرها فيحتاج تعيينها الى دليل فتحقق ان دلالة التنبيه مبتنية على الاستفادة من اللفظ
من باب الالتزام وحجية هذه الاستفادة يثبت بما ثبت منه حجية ساير الدلالات اللفظية وليس ذلك من جهة تنقيح المناط اعني الغاء الفارق واثبات
الجامع بما سنشير اليه ومن امثلة التنبيه انه صلى الله عليه وآله سئل عن جواز بيع الرطب بالتمر فقال اينقص الرطب اذا جف قالوا نعم فقال فلا اذن فاقتران الحكم
اعني قوله فلا بالنقصان يشير الى ان علة منع البيع هو النقصان واعلم ان في هذا المثال قد اجتمع الصريح والتنبيه لمكان الفاء واذن ولا منافات
لاستفادة العلية بهما ايضا ومن امثلته ان يفرق بين حكمين بصفتين مثل للراجل سهم وللفارس سهمان وكذا ذكر الوصف المناسب
وصفا منضبطا يحصل من ترتب الحكم عليه ما يصلح ان يكون مقصودا للعقلاء من حصول مصلحة او دفع مفسدة مثل قوله لا يقضي القاضي وهو غضبان ومثل
اكرم العلماء واهن الجهال فيغلب الظن من المقارنة مع المناسبة ظن الاعتبار واما مثال النظير فهو ما رواه الجمهور من حكاية سؤال الخثعمية
فانها قالت ان ابي ادركته الوفاة وعليه فريضة الحج فان حججت عنه اينفعه ذلك فقال النبي صلى الله عليه وآله ارأيت لو كان على ابيك دين فقضيته اكان ينفعه
ذلك قالت نعم قال فدين الله احق ان يقضى فانها سألته عن دين الله فذكر نظيره وهو دين الناس فنبه على التعليل به اي كونه علة للنفع
والا لزم العبث فيفهم ان نظيره وهو دين الله ايضا علة للنفع واما الثاني اي ما يستفاد من غير الشرع فهو وجوه منها الدوران وهو الاقتران
في الوجود والعدم ويسمى الاول بالطرد والثاني بالعكس وقد يكون في محل واحد كاسكار الخمر فان الحرمة دائرة معه وجودا وعدما فقبل حصول السكر
حلال وبعد انقلابه خلا حلال وفي حال الاسكار حرام وقد يكون في محلين ككون الشيء مكيلا لحرمة التفاضل فان التفاضل حلال في الثياب دون
الحنطة والشعير مثلا والاول اقوى لكونه اقل احتمالا من الثاني واختلفوا فيه والاكثر على المنع لان بعض الدورانات لا يفيد ظن العلية
كدوران الجزء والجوهر والعلة والمعلول المتساوي والمعلولين المتساويين لعلة واحدة والحركة والزمان ونحو ذلك فلا يفيد اطرادها
الملازمة ان الاقتران ان كان من جهة علية فلا يمكن التخلف وان كان من جهة خصوصية كل خاص فلم يستفد من الدوران والاقتران حصول الظن
بكونه علة مثل ما كان العلة وصفا مناسبا لا يمكن انكاره بل قد يوجب افادة القطع كما في التجربيات ولكنه ليس ذلك من جهة الدوران
ومنها السبر والتقسيم وهو عبارة عن عد اوصاف ادعي بالاستقراء الانحصار فيها وسلب العلية عن كل واحد منها الا المدعى وهو ايضا قد يفيد القطع
اذا ثبت بالدليل القاطع انحصار الاوصاف في المعدود وثبت بالقاطع سلب العلية عن غير واحد منها وهو في العقليات كثير لكنها في الشرعيات
لا يكاد يوجد وكيف كان فالكلام في افادة الظن بالعلية في الشرعيات واحتج المثبت بان الاحكام لما كانت في الغالب معللة بعلل ظاهرة [illegible]
المجتهد بعد البحث والتأمل سوى الاوصاف المذكورة وانتفى العلية عن كل واحد سوى الوصف المدعى فيغلب الظن بتعليل الحكم به واحتج النافون
وهم الاكثرون بجواز الاستغناء عن العلة لانه لو وجب التعليل لزم التسلسل فان الحكم بعلية العلة يحتاج الى علة وهكذا علية تلك العلة
وهلم جرا سلمنا لكن يجوز ان يكون العلة جزء في احدها او ما يتركب من بعضها مثل وصفين منها او ثلثة او مجموعها سلمنا لكن يجوز كون الحكم [illegible]
على شرط موجود في الاصل مفقود في الفرع او ثبوت مانع في الفرع والتحقيق ان هذه الاحتمالات يمنع القطع لا الظن ولكن لا حجة في العمل بهذا الظن
بل قام الدليل على عدمه وعلى بطلانه ثم انهم ذكروا ان الحاق حكم المسكوت عنه بالمنصوص عليه قد يكون بالغاء الفارق فيقول لا فرق بين الاصل و

الفرع الا اكثر وكذا وكلا ذلك لا تأثير له في الحكم وهذا الذي يسميه الحنفية استدلالا وسماه الغزالي تنقيح المناط وهو ان يبقى هذا الحكم لا بد له
من مؤثر وهو اما القدر المشترك بين الاصل والفرع او القدر الذي امتاز به الاصل عن الفرع والثاني باطل لان الفارق ملغى فثبت ان المشترك هو
العلة وهو متحقق في الفرع فيجب تحقق الحكم فيه وانت خبير بان هذا ايضا يرجع الى السبر والتقسيم ويرد عليه ما يرد عليه وفرض حصول القطع فيه
انما يمكن من جهة امر خارج كما اشرنا سابقا وهنا تخريج المناط ووجه تسميته انه ابداء مناط الحكم وحاصله تعيين العلة في الاصل بمجرد ابداء المناسبة
بينها وبين الحكم من دون نص وغيره كالاسكار لتحريم الخمر فانه مناسب للتحريم وكالقتل العمد العدوان فانه مناسب لشرع القصاص ويسمى هذا
والاخالة ايضا لانه بالنظر اليه يخال انه علة اي يظن واما تحقيق المناط فهو عبارة عن النظر والاجتهاد في وجود العلة المعلومة عليها بنص او استنباط
في الفرع الثانية القياس بطريق الاولى وهو ما كان اقتضاء الجامع فيه للحكم بالفرع اقوى واكد منه في الاصل ويظهر من بعضهم انه هو القياس الجلي
من المعالم والظاهر انه اعم منه من وجه كما يظهر من تعريف الاكثرين للقياس الجلي بانه ما كان الفارق بين اصله وفرعه مقطوعا بنفيه اي بنفي تأثيره
العلة الجامعة بينهما منصوصة ولو بلا لزوم كالحاق تحريم ضرب الوالدين بتحريم التأفيف لهما بعلة كف الاذى عنهما او غير منصوصة كالحاق الامة بالعبد
في تقويم النصيب عند العتق يعني اذا اعتق احد الشريكين نصيبه حيث عرفنا انه لا فارق بينهما الا الذكورة في الاصل والانوثة في الفرع وعلمنا عدم
التفات الشارع الى ذلك في العتق خاصة واما الحق عنده لا يكون نفي تأثير الفارق بين الاصل والفرع مقطوعا به كقياس القتل بالمثقل على القتل
بالمحدد وانت خبير بان هذا التعريف للجلي لو كان العلة في الفرع اضعف او مساويا ايضا ثم ان دعوى كونه ما كان الجامع فيه في الفرع اقوى مما يحصل
العلم الشرعي بسبب العلم بعدم تأثير الفارق فيه محل تأمل واضح فانه اذا كان العلة مستفادة من غير النص من وجوه الاستنباط فاذا لم يعمل بها
في الاصل ولم يحصل الاطمينان بالعلية فكيف يكتفى بمجرده في الفرع وان كان اقوى مع انه كيف يحصل العلم بعدم تأثير الفارق بمجرد كون العلة
اكد في الفرع الا ان يقال ان المفروض نفي تأثير الفارق من جميع الوجوه الا من جهة مدخلية خصوصية المادة وفيما كان الوصف المناسب للفرع اكد
ينتفي هذا الاحتمال ايضا فان الايذاء اذا كان علة لتحريم التأفيف فالضرب لعله كان لخصوصية الايذاء الحاصل بالتأفيف مناسبة للتحريم
يكون حاصلا في الفرع بالاولى لان احتمال مدخلية الخصوصية انما هو لاحتمال ان يكون لتلك المادة مدخلية في التحريم ومناسبة الحكم بالتحريم لم يكن لمادة اخرى
كما في الفرع فهو معلوم الانتفاء فالحاصل ان القياس حجة اذا حصل الظن بالعلية في مورد الحكم ولو من غير جهة النص وفرض انحصار المانع عن حصول القطع
بالعلية في احتمال مدخلية المادة واذا انتفى هذا الاحتمال بسبب الاولوية فيصير العلة مستقلة وهذا هو الباعث لبعض اصحابنا على العمل به وانت
تعلم ان حصول الظن بالعلية لم يثبت حجيته الاكتفاء به مطلقا الا بدليل اما من القطع او الظن الذي لم يدل دليل على بطلانه كالمنصوص العلة فلا بد
من اثبات علية الحكم في الاصل في الجملة ثم ابطال تأثير الفارق بينه وبين الفرع بحيث يصير العلة قطعية في نفس الامر او قطعية العمل ثم العمل عليه والا
فلا دليل على جواز العمل عليه وان كان عليتها في الفرع اظهر واكد وبالجملة القول بحجية القياس بطريق الاولى اما من جهة كون العلة في الفرع
اكد وان كان استنباط العلية من مثل القرآن والتردد به فلا دليل على حجيته اصلا واما من جهة الاجماع على كون الوصف علة مستقلة او غيره
مما يفيد القطع فلا حاجة في الحجية الى الاكدية في الفرع واما من جهة النص بالعلة في الاصل بان يفهم من ذكرها علة مستقلة فلا حاجة في الحجية الى كونها في
الفرع اكد كما يراد من المنصوص العلة فكل ما كان من قبيل دلالة التنبيه واما من جهة ان المستفاد من النص هو العلية في الجملة بمعنى انا نفهم منه ان
العلة مع الخصوصية مثبتة للحكم ونشك ان للخصوصية مدخلية ام لا ولم يكن فامل في استقلال العلة الا من جهة الخصوصية واحتمال مدخلية الا
في علية العلة لاجل مناسبة بينها وبين العلة يصير بها وضع فيمكن ان يقال ان الاكدية في الفرع ينفي هذا الاحتمال الذي يقتضي اشترط مناسبة العلة
للحكم في الاصل فينتفي الفارق راسا على المفروض من ذلك التعليل انه يرادهم من القطع بانتفاء الفارق واندراج ذلك تحت القياس الجلي وهو ان الحق
لا مدخلية لما قطع من جميع ما ذكرنا انه لا يجوز الاعتماد على مجرد اكدية العلة في الفرع بل انما يجوز العمل به اذا كان في النص تنبيها على العلة
استقلالا من الاصل الى الفرع وهذا هو المعبر عنه بالمفهوم الموافق وذكروا له امثلة منها قوله تعالى ولا تقل لهما اف ومنها قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا







ومنها قوله تعالى ومنهم من ان تأمنه بقنطار يؤده اليك الآية وهو الذي يقولون انه تنبيه بالادنى على الاعلى او بالاعلى على الادنى او بالتأفيف على الضرب
مثلا او بالقنطار على الدينار ودون ذلك فنقول على التنبيه بالادنى على الاعلى بان يجعل الادنى عبارة عن الاقل مناسبة لترتب الحكم عليه والاعلى عن الاكثر
مناسبة فان التأفيف اقل مناسبة بالتحريم من الضرب والذرة بالجزاء مما فوقها والقنطار اقل مناسبة بالتأدية مما دونه والدينار اقل مناسبة
بعدمها مما فوقه ولذلك كان الحكم في المسكوت اولى لاجل مدخلية المناسبة اختلفوا في ان دلالة هذه الآيات على الاعلى هل هي من باب القياس الجلي
او المفهوم او المنطوق فقيل انه من باب القياس وهو ظاهر العلامة في التهذيب حيث قال بعد نقل منع التعبد بالقياس عن الشيعة والاقوى عندي انه
العلة اذا كانت منصوصة وعلم وجودها في الفرع كان حجة وكذا قياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف وقال في موضع اخر بعد ذلك اما اذا نص على
العلة ثم علم وجود تلك العلة في الفرع فان الحكم يتعدى اليه اذ لولاه لوجد المقتضي مع انتفاء معلوله وهو باطل ولا يمكن ان يكون ما نص الشارع عليه
مخصصا بمحل الوفاق والا لم يكن العلة تامة وقياس الضرب على التأفيف ليس من هذا الباب لان الحكم في الفرع اقوى انتهى وظاهر كلامه انه يعمل بمجرد
كون العلة في الفرع اقوى وان لم يثبت العلية بالقاطع من اجماع او نص صريح او تنبيه وهو مشكل الظهور كونه قياسا وانه احتج بما دل على حرمته من
الاخبار وان لم يسلم ثبت الاجماع والضرورة فيه سيما مع ورود الاخبار في خصوص ما كان الفرع اقوى ايضا مثل ما رواه الصدوق في باب الديات
عن ابان قال قلت لابي عبد الله عليه السلام ما تقول في رجل قطع اصبعا من اصابع المرأة كم فيها قال عشرة من الابل قلت قطع اثنين قال عشرون قلت قطع
ثلاثا قال ثلاثون قلت قطع اربعا قال عشرون قلت سبحان الله يقطع ثلاثا فيكون عليه ثلاثون ويقطع اربعا فيكون عليه عشرون ان هذا كان يبلغنا
ونحن بالعراق فنبرأ ممن قاله ونقول ان الذي قاله شيطان فقال مهلا يا ابان هذا حكم رسول الله صلى الله عليه وآله ان المرأة تعاقل الرجل الى ثلث الدية فاذا
بلغت الثلث رجعت المرأة الى النصف يا ابان انك اخذتني بالقياس والسنة اذا قيست محق الدين وما روي عنه عليه السلام لابي حنيفة لو كان الدين
يؤخذ بالقياس لوجب على الحائض ان تقضي الصلاة لانها افضل من الصوم وبالجملة ظاهر كلام العلامة هنا وكثير من اصحابنا الاستدلال بالاولى
غيره من فقهائنا رحمهم الله في كثير من المواضع يابى عن حمل قولهم على ما لو كان في دليل الاصل تنبيها على العلة او نص او اجماع والا لما احتاج الى
الاحتجاج على الاولوية والذي يظهر منه الاعتماد على مجرد الاولوية مع ان كثيرا من تلك المواضع انما ثبت الحكم في الاصل بالاجماع او بلازم دليل اخر
وليس من الادلة اللفظية التي يستفاد منها العلة بالتنصيص او بالتنبيه او ثبت بالكتاب او السنة لكن ليس فيهما تنصيص ولا تنبيه بالعلة فطرا
تراهم يستدلون في مسألة كون الزنا بذات البعل محرما ابديا بالاولوية بالنسبة الى التزويج بها مع انهم يستدلون في كون تزويجها محرما ايضا بالاولوية
بالنسبة الى تزويجها في العدة الرجعية الثابت تحريمها بالنص فاين النص على العلة في الاصل او التنبيه عليها مع انه لو استدل في كون التزويج
بها محرما ابدا بالنص مثل موثقة اديم بن الحر قال قال ابو عبد الله عليه السلام التي تتزوج ولها زوج يفرق بينهما ثم لا يتعاودان ابدا فنقول لم يستفاد
الحديث بعنوان القطع ولا الظن ان العلة هو هتك عرض الزوج والدخول فيتضمن حريم الغير وجه حتى يقال ان الدخول في الحريم وهتك العرض
في جانب الزنا اقوى واكد مع انه لو سلم ذلك فيمنع كونها فيه اقوى بل التزويج ادخل في الاعراض عن الاعتناء بشأن التزويج وهذا كلام وقع
في البين بتقريب لفظ كلام العلامة انه مراده ليس بيان تفريع حضانة التأفيف وامثاله بل مراده حكم جواز القياس ما كان العلة في الفرع اقوى وهو
ورد باطلاقهم ولا فلم يرجع الى ما كان فيه من ظاهرهم في تفريع اية التأفيف وامثاله على القياس الجلي او المفهوم او المنطوق فالذي يقول انه من باب
القياس الجلي لا بد ان يقول يحصل من ملاحظة الفرع ان الفارق الذي يتصور من جانب الاصل وهو الخصوصية ملغى لان الفرع اشد مناسبة للحكم
اليه من هذه الجهة والذي يقول انه من باب المفهوم الموافق يقول انه دلالة التزامية للفظ ويسمونه فحوى الخطاب ولحن الخطاب والذي يقول
انه منطوق يقول ان المنع عن التأفيف في العرف حقيقة في المنع عن الاذية للتبادر وكذلك مثل قوله عليه السلام لا تعط درهما حقيقة في المنع عن العطاء مطلقا
وهكذا واحتج القائل بانه ليس من باب القياس بانا نقطع بافادة الصيغة للمعنى من غير توقف على استحضار القياس المصطلح واجيب بان التوقف
على استحضاره هو القياس الشرعي لا الجلي فانه مما يعرفه كل من يعرف اللغة من غير افتقار الى نظر واجتهاد اقول بعد ما عرفت ما ذكرنا في القياس الجلي

ظهر لك بطلان هذا الاطلاق في كلام المجيب الا ان يريد بالجلي هذا القسم الخاص واحتج القائل بانه من باب القياس انه لو قطع النظر عن المعنى المناسب لم يحكم
الجامع بينهما ومن كونه اكثر في الفرع لما حكم به وهو معنى القياس واجيب بانه لم يعتبر لاثبات الحكم حتى يكون قياسا بل لكونه شرطا في دلالة اللفظ على حكم المفهوم
يعني ان الانتقال الى الفرع بواسطة ملاحظة معنى المناسب ليس من باب القياس بل ان فهم المخاطب هذا المعنى يتوسط حركة ذهنية سريعة من الاصل الى
الفرع وملاحظة المعنى المناسب للحكم بل بواسطة تبادر المعنى الى الذهن من اللفظ اولا بواسطة الدلالة اللفظية الالتزامية ولو كان قياسا لما قال به نافي
القياس ورد بانه لا منافي للقياس الجلي الذي يعرف الحكم فيه بطريق الاولى حتى يصح ان يقال انه قائل بهذا المفهوم المنصوص دون القياس ويجعل هذا حجة على انه ليس
بقياس وقد يقال ان هذا دفع للسند ولا يضر الجواب وهو كون الحكم جعله بعضهم من ادلة المانعين لكونه قياسا فح ينطبق الرد عليه ويندفع وقد قال المحقق
الحق ان النزاع لفظي واستحسن في المعالم ولعل وجهه ان الطرفين اتفقا على الانفهام من اللفظ وانه للحاجة في الانفهام الى ملاحظة الاصل والفرع
والعلة واستحضار القياس المصطلح فالنزاع في تسميته ذلك بالمفهوم او القياس الجلي وذلك ايضا مبني على ارادة هذا القسم الخاص من الجلي وعموم القياس
بطريق الاولى المراد اقول وهذا ايضا انما يتم اذا سلمنا ان كل قياس بطريق الاولى مما لا ينفك تصور الفرع عن تصور الاصل حتى يصح ان يقال ان النزاع
لفظي وقد عرفت الكلام فيه فحكاية الحالة الزنا بالتزويج الا ان يراد ترديد المقام بين المفهوم وبين هذا القسم الخاص من القياس بطريق الاولى الذي
هو قسم خاص من القياس الجلي والعلم ان ما ذكرنا من تفسير الجلي هو المراد المذكور هو عبارة التفتازاني وعمومه لكون القياس الجلي نفس القياس بطريق
الاولى كما يفهم من المعالم وليس كذلك لا ينافي كلام ارادة كونه اعم منه كما هو صريح الاكثر فان الموصولة صلة وصف تقييدي كما لا يخفى فحاصل الكلام ان
القياس بطريق الاولى الذي يعبر عنه الشيعة بالبداهة يكون قياسا نص على علته او منطوقها ووقع احتمال مدخلية خصوصية الاصل فيها من جهة كون العلة في الفرع
اقوى لا غير فكل من يكون من اصحابنا العمل بالمنصوص العلة مثل السيد تمسكا باحتمال مدخلية الخصوصية لا بد ان يخص كلامه بما لو كان الفرع اولى
بالحكم لان ذلك الاحتمال مندفع فيه نعم ان ذلك ايضا مختص فيما لو كان الاحتمال من جهة ملاحظة اشدية مناسبة الخصوصية للعلة لا مطلقا فاحفظ
ما ذكرنا لئلا يختلط عليك الامر ثم ان اصحابنا قد يتمسكون في الحاق حكم الاخر باتحاد الطريق بين المسألتين ويقولون انه ليس بقياس كما قال الشهيد الثاني
في الروضة في مسألة الحاق الغائب بالمجنون والطفل اذا كان ما عليهم بالبينة وجوب اليمين للاستظهار ان ذلك من باب اتحاد طريق المسألتين لا من
باب القياس ثم نظر فيه ومرادهم من اتحاد الطريق ان دليلهما واحد من جهة اشتمال دليل احدهما على نص بالعلة او تنبيه عليها بحيث يشمل الاخر فيستفاد من
النص الوارد في الميت ان العلة في وجوب اليمين هو انه لا لسان له للجواب ووجه النظر ان العلة انما يسلم حجيتها اذا ثبت دلالة النص على استقلالها مط
وكذا التنبيه انما يسلم اذا ثبت عدم الفارق بينهما ويمكن ان يفرق بالفرق هنا لعدم رجوع الميت الى الدنيا واحتمال رجوعهم الى الدعوى كاملا
اذا عرفت هذا فلا نعترض بما اوردناه على العلامة ونظائره في العمل بالقياس بطريق الاولى في غير صورة التنبيه على العلة وان الظاهر ذلك ان العمل
مراعيا فيه بما يستفاد العلة من النص اعتمادا على الاولوية لاثبات الاستقلال فيما يحتمل فيه مدخلية المادة وكلما تمسكوا فيه باتحاد الطريق
والفحوى في طريق الاستنباط والاشتباه في الحدس لا يوجب العقل بانهم يعملون بالقياس المحرم وقد ذكرنا نظيره في الاجماعات المنقولة متمكنا انه قد يقع
الغفلة في دعوى الاجماع ويحصل الخطأ في الحدس فكذلك في فهم العلة من النص واستقلالها فيه معذورون في خطائهم بعد الاجتهاد لا انهم عاملون بالقياس
المحرم او يبرئون المشهور في باب الاجماع وذلك لا يوجب القدح في اصل العمل بالعلة المنصوصة او المنبهة او الاجماع المنقول **قانون** ما يستدل به غير القياس
من الاستحسان والمصالح المرسلة اما الاستحسان فقال به الحنفية والحنابلة وانكره غيرهم قال الشافعي من استحسن فقد شرع واختلفوا في تعريفه على اربعة
الى ما يمكن ان يكون محلا للنزاع لا حاجة لنا الى ذكرها واظهرها انه دليل ينقدح في نفس المجتهد [illegible] واستحسان من غير ان يكون مستندا الى دليل
شرعي ما ذكره العدول عن حكم الدليل الشرعي الى العادة التي لم يعتبر شرعا والا فالحكم بالعادة المعتبرة شرعا ليس باستحسان ومثل العدة لعلها بمقتضى قاعدة
الاثر في دخول الحمام من غير تعيين مدة المكث ومقدار الماء المسكوب وشرب الماء من السقاء من غير تعيين لان تلك العادة كالاجماع بل هو اجماع في
الحاصل ان الاستحسان هو ما يستحسنه المجتهد بطبعه او بعادته او نحو ذلك من دون امارة شرعية وهو باطل لعدم الدليل عليه ولانه لا يفيد الظن بكونه حكما شرعيا



في الحقيقة والاجماع الامامية واخبارهم واحتجوا عليه بقوله تعالى فيتبعون احسنه واتبعوا احسن ما انزل اليكم واجيب بان المراد الاظهر والاولى
بقرينة التعارض الراجح بلا شبهة فاذا تساويا فالراجح بحكمه وبقوله عم ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن واجيب بان المراد ما رآه جميع المسلمين
حسنا وهو الاجماع واما المصالح المرسلة فالمراد بالمصلحة دفع ضرر او جلب نفع للدين او الدنيا والمصالح اما معتبرة في الشرع ولو بالحكم القطعي من
العقل من جهة ادراك مصلحة خالية عن المفسدة كحفظ الدين والنفس والعقل والمال والنسل فقد اعتبر الشارع صيانتها وترك ما يؤدي الى
فسادها واما ملغاة كايجاب صيام الشهرين لاجل الكفارة على الغني حتما لكونه ازجر واما مرسلة وهي لم يعتبرها الشارع ولا الغاها وكانت راجحة
وخالية عن المفسدة فهذا هو الذي ذهب الى حجيته بعض العامة ونفاها اصحابنا واكثر العامة وهو الحق لعدم الدليل على حجيته لانا نرى ان
الشارع الغى بعضها واعتبر بعضها فالحاق المرسلة باحدهما دون الاخر ترجيح بلا مرجح واحتجوا بانا نعلم اعتبارها من دون خلوه [illegible] عن الحكم وهو
[illegible] المعروف في حكمها النص عنه ومن امثلتها تزيين المتهم بالسرقة ومحافظة على المال فانها فصل الحامل او شربها الدواء اذا علم انها يوجب اسقاط
ولدها فانهما يوجبان ابقاء نفس وتركها يوجب اتلاف نفسين ومن امثلتها ان اهل الحرب تترسوا باسارى المسلمين فيجوز رميهم وان ادى الى تلفهم لا
انه علم انهم لو لم يرموا ظهروا على الاسلام وانما افتى بجوازه اصحابنا للدليل الخارجي لذلك لا يجوز قتل من يعلم من حاله انه لو لم يقتل لاوجب قتل جماعة
في النسخ وهو في اللغة الازالة وفي الاصطلاح رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخر على وجه لولاه لكان ثابتا وبقيد الحكم الشرعي
لاخراج رفع مقتضى البراءة الاصلية بالدليل الشرعي وبالدليل الشرعي لاخراج الارتفاع بالموت والجنون ونحوهما وبالمتأخر لاخراج الشرط والاستثناء
ونحوهما من المخصصات واما القيد الاخير فلاخراج الحكم المؤقت الى وقت اما الوارد بصيغة الامر على القول بعدم افادته للتكرار فيبقى اثبات الحكم بعنوان
الاطلاق والقابل للاستصحاب مثل الحكم بحل الاشياء وحرمتها ونحو ذلك ومما يرد ان هذا القيد مستغنى عنه لان في امثال المؤقت لا رفع لعدم الثبوت
فيخرج بقيد الرفع بل يكون دفعا بان الرفع ليس مستعملا في حقيقته لان ثم البداء المحال على الله تعالى ولذلك قيل النسخ هو رفع مثل الحكم الشرعي الثابت وذلك
يتحقق في المحرمات ايضا ح انه ذلك يرد على قيد التأخر ايضا اذ الكلام لا يتم الا باخره فلم يثبت شيء حتى يرفع الا ان يراد المرفوع مثل المترتب على الثبوت فان
حقيقة النسخ هو التخصيص فانه تخصيص في ازمان الحكم فيصح تعقيبه للتصريح بالدوام ايضا ولا تناقض ولا يصح تعقيبه للمحدود الى زمان وللامر على القول بعدم
افادته للتكرار **قانون** المرجحون للنسخ وخالف فيه الشيعة والمخالفة الاول بعض فرق اليهود وفي الثاني ابو مسلم بحر الاصفهاني سياق القرآن
لقوله تعالى لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه لنا على الجواز عدم الدليل على استحالته وسنشير بطلان ما تمسك به اليهود وعلى وقوعه آية العدة فان قوله تعالى
والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول غير اخراج الاية دالة على وجوب الانفاق عليها في حول وهو عدتها ما لم تخرج فان
خرجن فيقتضي عدتها ولا شك انها نسخت باية اربعة اشهر وعشرا وخالف فيه الاصفهاني بان حكمها باق في الجملة فان الحامل اذا كان مدة حملها عاما فيعتد بالحول
وهو مدفوع بان الاعتداد ليس بالحول من حيث هو بل بالوضع واية القبلة نسخت الصلاة الى بيت المقدس واجاب عنه بان حكمها باق لبقاء الاستقبال
اليه عند الاشتباه وهو مدفوع ايضا بانه ليس من حيث الخصوصية كما لا يخفى وكذا اية الصدقة قبل النجوى مع الرسول صلعم وغيرها مما لا نطيل بذكرها وذكر
ان حكاية ابي مسلم [illegible] في ان يصحح امثاله ولعل ابا مسلم يقول انما ثبت بالبيان نسخه كما كثيرا ما ورد في الشرايع السابقة بانها كانت غاية
فلا يبقى الكلام اسلافه واما ما تمسك به من الاية فمدفوع بان المراد انه لا ياتيه كتاب يبطله ولم يتقدم عليه كتاب يرده مع ان النسخ ليس بابطال بل بيان
لانتهاء مدة الحكم او مرجع الضمير هو المجموع من حيث المجموع واما اليهود ففرقة منهم منعوه عقلا وفرقة سمعا وفرقة جوزوه مطلقا لكنهما انكرتا نسخ نبينا
وفرقة اقرت بها واعترفت بنبوته للعرب دون غيرهم وتمسك من قال باستحالته عقلا باستحالة كون الشيء حسنا قبيحا والامر يقتضي كونه حسنا والنهي
يقتضي كونه قبيحا وجوابه منع كون الحسن والقبح ذاتيين في جميع الاشياء بل قد يكون بالوجوه والاعتبارات وذلك كشرب الادوية واكل الاغذية فقد يكون مصلحة
في وقت ومفسدة في اخر وقد يكون الفعل مصلحة الى زمان ومفسدة بعده وبذلك يندفع ما يتمسك به بعضهم بقوله تعالى فلن تجد لسنة الله تبديلا من باب
الالزام فان السنة هو مجموع الامرين فالمجموع سنة واحدة ولا تبديل فيها كما في سنة [illegible] فان الحياة [illegible] نعم شرب الدواء على كيفية خاصة

على تمييز خاص النسخ والمهمل والمقوى وغير ذلك فقد يحصل لهم البداء فهذا التمهيد الترتيب بخلافه تعالى فانه لا يمكن فيه حصر البداء والنسخ بيان
الانتهاء مدة الحكم الاول بعد اخفائها المصلحة لا بداء وظهور لهم بعد الجهل والاخفاء تعالى شانه عن ذلك احتج الاخرون بقول موسى على نبينا وآله وعليه السلام
هذه شريعة مؤبدة ما دامت السموات والارض وقوله تمسكوا بالسبت ابدا والجواب المنع ودعوى التواتر فيه ممنوعة لانقطاع عدد التواتر عنهم عند البخت
بخت نصر بل الرواية مختلقة من ابن الراوندي سلمنا لكن المراد بالتأبيد طول الزمان كما ورد في التورية ان العبد يستخدم ست سنين ثم يعرض عليه العتق
فان ابى فليثقب اذنه ويستخدم ابدا وفي موضع آخر منه يستخدم العبد خمسين سنة ثم يعتق فعلم ان المراد منها الاول طول المدة هذا مع ما يرد عليهم الفساد
بوقوع النسخ عندهم فقد ورد في التورية انه تعالى امر آدم بتزويج بناته من بنيه ثم حرم ذلك في شريعة موسى وانه احل لنوح وقت خروجه من الفلك كل
دابة ثم حرم كثيرا منها في شرع موسى مع ان التأبيد في الزمان منه لتردد لا لت العام على الافراد فيجوز التخصيص فيهما معا والتناقض المتوهم مندفع بذلك
كما لا يخفى واحتج اليهود ايضا بانه لما بين شرع موسى باللفظ الدال عليه اما ان يدل على دوام شرعه اولا وعلى الاول اما ان يقترن بشيء يدل على انه سينسخ
ام لا اما على الاول والاول فيلزم التناقض يرد عليه انما يقتضي العادة بنقله متواترا لتوافر الدواعي عليه ولم ينقل كما وقع الخلاف فيه مع انه
لو جاز ذلك ولم ينقل لورد عليكم ايضا انه يجوز ان يكون شرع نبيكم ايها المسلمون مقرونا بذلك ولم ينقل واما على الثاني فيلزم التلبيس والاغراء بالقبيح كل
الثاني فلا يقتضي الا فعله مرة واحدة لان الامر لا يقتضي الدوام وذلك لا ينافي تجاوزنا اولا انه ذكر ما يدل على الدوام ولا يجوز التصريح بعدم النسخ
ولا عدمه اما الاول فلان التصريح بانه سينسخ قرينة على التجوز في الدوام فلا تناقض واما الثاني فلانه يستلزم القبيح لو كان وقت الحاجة الى البيان و
اما تأخير البيان عن وقت الخطاب فلا قبح فيه كما في ... وثانيا انه لم يكن كذلك لكن جميع الشرائع ليس من ... الاسرار فيها ان الحكمة والجهة للاشياء ما يقبل الاستمرار
وعدم الاستمرار واذا كان ظاهره الاستمرار فيجوز النسخ ويتحقق حقيقته وثالثا نقول ان هذا الاستدلال منهم ان كان لابطال النسخ لكن لا لزم مرادهم اثبات
دوام شريعة موسى ايضا وانت خبير بان هناك شق آخر لم يذكره وهو ان يكون البيان على سبيل التعقيب لما عن مخاطبهم لا يكون البيان فلا يلزم قبح ولا قبيح
والقول بان الحسن لا يصير قبيحا وبالعكس يرجع الى الدليل الاول ثم يرفض هذا الدليل مع الاغماض عما اوردنا عليه الى الان لكان في مقابل من يريد بيان
ثبوت الاسلام باثبات نسخ شرع موسى فيمكن ان يرد هذا الاعتراض بان هذا الشق ليس من باب النسخ مع انهم ان يمنعوا النسخ محاسن يريدون المنسك
بهذه الاحتمالات لكن لا ينفعهم في اثبات دينهم الا مع التمسك بالروايات والاستصحاب وقد عرفت حال الروايات هنا وحال الاستصحاب في بحث الاستصحاب فهم في
المقامين في مقام الاستدلال لا في مقام المنع ولم يبق شيء لهم يلزمونا به بحمد الله وقوته وبقي الكلام مع المتحمل وهو محتاج الى الانصاف وفتح عين البصيرة
**قانون** لا ريب في جواز النسخ بعد حضور وقت العمل بتمامه والتمكن منه سواء فعله ام لم يفعله والامر بكون الكفار مكلفين بالفروع بل العصاة التاركين للفعل
داخل في ان المصلحة الباعثة عليه يحصل بوجهه ومرادنا بالتمكن اعم من ارتفاع المانع الحاصل من جانب الله او لا او من جانب العبد من جهة ترخيصه تعالى في ...
فحملة النسخ قبل حضور وقت العمل نسخ الواجب الموسع قبل الاتيان به لمن يريد المتروك حضور الشارع الا ان يكون المطلوب الحاصل من جميع المكلفين
لا من كل واحد فيكون اتيان بعضهم دون الباقين في جواز النسخ ولعل من هذا الباب نسخ آية تقديم الصدقة على النجوى فكان المراد في اول الوقت لمن
اداها ويجوز ذلك من هذا الباب حكاية ذبح اسماعيل فانه نعم نسخ عنه وعجزه عن الاتيان به وكذا من تمكن من بعضه دون بعض آخر منه واختلفوا في جوازه
قبل حضور وقت العمل فاكثر اصحابنا والمعتزلة وبعض الاشاعرة على العدم والمنقول عن المفيد الجواز وهو مذهب اكثر الاشاعرة وقيل بالوقوع الاول الاول
لقبح الامر بالقبيح والنهي عن الحسن فان مقتضى النهي الا عن شيء قبحه فاذا جاء الامر الناسخ فيعطي حسن الفحج اذ المفروض اتحاد متعلقهما وكذا حكاية النهي عن الحسن
وللزوم اجتماع الحسن والقبح في شيء واحد من جهة واحدة وهو قبيح وما يقال ان النهي قد يتعلق بمثل ما امر به لا بنفسه وكذا الامر فهو باطل لان المكلف به اولا هو الحكم
ام كان او نهيا فقد عدم النسخ بها ايضا اذ المفروض عدم تحصيل الطبيعة فمتى يتصور هناك مانع منهما وكذا ما يقال ان الامر الاول تعلق باعتقاد وجوبه
الفعل والناسخ بنفسه وكذا النهي الاول والناسخ لرد ذلك لتحقق المنافع لانه بعد تسليم جواز الامر والنهي بارادة الاعتقاد والوجوب والحرمة والتوطين
عليهما لا بنفس المأمور به والمنهي عنه كما هو الظاهر وقد بينا في بحث علم جواز الامر مع علم الامر بانتفاء الشرط فلم يرد الناسخ والمنسوخ على شيء واحد الكلام







مع ان كون ذلك نسخا فيرجع الى المناقشة في الاصطلاح واطلاق المنسوخ على مثل ذلك والا فلا ينكر جواز ذلك كما بيناه ثم ان القول بان محل الاعتقاد
يتبع حسن المعتقد فاذا لم يكن في نفس المعتقد حسن لا يجوز الامر به للزوم الاغراء بالقبيح ضعيف بل قد يحسن نفس الامر والتوطين على شيء مع علمه بانه ممتنع
من جهة مصلحة وانما يلزم قبح ذلك لو ترتب عليه مفسدة وتأخير بيانه عن وقت الحاجة ويؤيده ما ورد في الاخبار ايضا مثل رواية ابن المغيرة العثمان بن عيسى عن ابي
بصير قال سألته عن رجل فجر بامرأة ثم اراد بعد ان يتزوجها فقال اذا تابت حل له نكاحها قلت كيف تعرف توبتها قال يدعوها الى ما كان عليه من الحرام فان
امتنعت فاستغفرت ربها عرف توبتها وموثقة عمار عن الصادق قال سألته عن الرجل ايحل له ان يتزوج امرأة كان يفجر بها فقال ان انس منها رشدا فنعم والا
فليراودها على الحرام فان تابعته فهي عليه حرام وان ابت فليتزوجها والحاصل انه ان اريد من جواز النسخ قبل حضور وقت العمل مثل ذلك فنحن نجوزه
وان اريد ارادة نفس الفعل ثم نسخه قبل التمكن منه فنستحيله وما ذكرنا الكلام فيه نظير ما حققنا في بحث الامر مع العلم بانتفاء الشرط احتج المجوزون بوجوه ضعيفة
اقويها ثلثة الاول قوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت وفيه انه ان اريد ما يعم محو الامر الابتلائي الذي قصد منه محض الاعتقاد فقد عرفت الكلام فيه
وان اريد محوه في الايجاد والاعدام مثل احياء زيد واماتة عمرو فهو ايضا خارج عما نحن فيه وان اريد محو الامر بالمأمور به المطلوب بذاته في نفس الامر
فهو مستلزم للبداء الحقيقي المحال على الله تعالى الموجب لاجتماع الحسن والقبح وتحسين القبيح وتقبيح الحسن فلا بد من تخصيص الآية بغيره لقيام البرهان على
استحالة البداء مع ان معنى الآية انه يمحو ما يشاء والكلام في ثبوت مشيئته لهذا المحو وهو اول الكلام مع ان الآية هو البداء الاصطلاحي الذي هو من خواص
مذهب الشيعة الثاني انه تعالى امر ابراهيم بذبح ولده اسماعيل ثم نسخ ذلك قبل وقت الذبح فان الظاهر من قول اسماعيل يا ابت افعل ما تؤمر بعد قول ابراهيم
اني ارى في المنام اني اذبحك ويؤيده الاحتجاج بما يستفاد من المقام في الآية مثل الفداء والانعام على ذبح الولد انه لو لم يكن مأمورا به لامتنع من
مثل ذلك ولا شتد على انه كان مأمورا بالذبح لا بمجرد المقدمات كما قيل مع انه مما لا يعظم شأنه ولا هو مناسب لهذا المدح العظيم ولا يدل عليه ايضا قوله تعالى
قد صدقت الرؤيا ولاستبانة كونه مأمورا باتمام الذبح وفيه ان هذا الامر ايضا ابتلائي لامتحان ابراهيم واسماعيل ... ارتفاعهما على الناس لا انه كان الذبح في نفسه
مطلوبا وظاهر الامر وان كان هو ارادة المأمور به لكن القاطع دل على اخراجه عن ظاهره وحمله على ارادة التوطين وقد قدمنا بعض الكلام فيه في مباحث الاوامر ايضا
ويمكن ان يكون من اجل ما اعتقده ظاهرا من نفس المأمور به وقد يجاب بان رؤياه قد فرغ لكن كلما قطع التحم وهو صحيح سلمنا لكن نمنع ان المتبادر من الذبح المأمور به
ما هو الذبح فيرجع الى الجواب الكلامي عن القطع انه لا يصح النسخ اذ المأمور به لم يكن الا الطبيعة وهي يحصل بفرد واحد والامر لا يقتضي التكرار
فلم يبق مورد للنسخ الثالث ما روي ان النبي صلى الله عليه وآله امر ليلة المعراج بخمسين صلاة ثم رجع الى ان عاد الى خمس وفيه بعد الورود عليه من ان فيه من علامات
الوضع من جهة ان فيه طعنا على الانبياء بالاقدام على المراجعة في الاوامر المطلقة وسكوته عنه مع ان ذلك نسخ قبل التمكن لان علم المكلفين من شرائط
التكليف ولم يحصل ذلك قبله ويمكن ان يقال ان ذلك كان اخبارا عن الايجاب فيما بعد معلقا في علمه تعالى بعدم شفاعة النبي فيندرج تحت البداء المصطلح
وقد يتعلق بنفس الامر والنهي مجازا الاقتضاء وعليها من دون ارادة الفعل ويظهر الجواب عنه بملاحظة ما مر فلا نعيد **قانون** يجوز نسخ الكتاب بالكتاب اتفاقا
الا من ابي مسلم وقد مر بطلانه وبالسنة المتواترة خلافا للشافعي ... استنادا الى قوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها والسنة
ليست بخير من الكتاب ولا مثلها وايضا الضمير في نأت لله تعالى وفيه ان الظاهر ان المراد بما ينسخ هو الحكم الثابت بالآية لا نفس الآية وتلاوتها والمراد من
كونه خيرا كونها مشتملة على مصلحة مثل المصلحة السابقة او خيرا منها وهو لا يتفاوت بالكتاب والسنة واما اضافة الاتيان اليه تعالى فلا يضر لان ما يأتي به
الرسول هو ما انزله الله بلا ريب وكذلك يجوز نسخ السنة المتواترة بالكتاب خلافا فيه ايضا لبعض العامة وهو ايضا ضعيف لا يليق بالنظر اليه واما نسخ
الكتاب والسنة بخبر الواحد فالاكثرون على المنع وجوزه بعض العامة وقال بعضهم للخلاف في جوازه اما الخلاف في الوقوع واستدل الاكثرون بانهما قطعيان وخبر
الواحد ظني ولا يترك القطع بالظن وادعى بعضهم الاجماع عليه فان ثبت الاجماع فهو والا فلا يخفى ان الدليل الاول مقدوح بما ذكرنا في بحث التخصيص اذ القطعية المسلم هو
قطعية صدور متن الكتاب والسنة المتواترة واما دلالتهما على التأبيد فلا قطع انه لو صرح بالتأبيد فنحن ايضا نعتبر كالعلم بالنسبة الى الازمان فلم لا يجوز تخصيصه
بظن اقوى منه فان قوة الظن الحاصل من خبر الواحد بظن الظن الحاصل من عموم الدوام في الكتاب والسنة بالنسبة الى الوقت الذي يقتضيه خبر الواحد فلا مانع من العمل

وفائدة النزاع وثمرته قليلة لندرة وقوعه وذكر القائلون به امثلة لوقوعها منها ان اهل قبا سمعوا منادي رسول الله الا ان القبلة قد حولت فاستداروا ولم
ينكر عليهم احد من الصحابة وهو دليل على انه لا يعلم انه خبر واحد ولعله حف بقرينة افادة القطع لهم ثم ان المراد بكونه خبرا واحدا انه يمكن ان يكون نفس الخبر رافعا
للحكم كما سيشير اليه واما لا اذا الحجة على كون الآية فلانه منسوخة بكذا فهو خارج عما نحن فيه ولا يظهر جواز اثبات النسخ به بهذا المعنى والا فالفائدة
ليست بنادرة على ذلك واما الاجماع فاختلفوا في جواز نسخه والنسخ به ومنع الاكثر من ذلك لان الاجماع لا يتحقق الا بعد انقطاع الوحي الا ان الاكثرون على ان
انعقاد الاجماع لا يتحقق بعده فانه ان كان قولهم فيهم فلا عبرة بقول غيره والا فلا عبرة بقول الجميع فلا يجوز ان يكون منسوخا لان الناسخ اما الكتاب
واما السنة واما الاجماع واما القياس اما القياس فلا يكون حجة عندهم اذا لم ينعقد الاجماع على خلافه واما الكتاب والسنة فلان المفروض انهما
قبل الاجماع والناسخ لابد ان يتاخر واما الاجماع فلانه لابد له من مستند اما نص او قياس فان كان نصا فيكون الاجماع الاول باطلا لكونه على
خلاف النص فلا نسخ وان كان قياسا فيكون الثاني باطلا واما انه لا يجوز ان يكون ناسخا لان المنسوخ اما ان يكون نصا او اجماعا او قياسا والكل
باطل اما الاولان فلامتناع انعقاد الاجماع على خلاف النص والاجماع واما الثالث فلبطلانه بالناسخ فلا نسخ هذا ما ذكره الجمهور واعتمد
المرتضى ره من اصحابنا في عدم الجواز على الاجماع والنسخ على ان الاجماع دليل عقلي والنسخ لا يكون الا بدليل شرعي وذكر بعضهم ان الاجماع انما يكون من
مستند قطعي فيكون الناسخ هو لا نفس الاجماع ودعوى الاجماع مشكلة وكون الاجماع دليلا شرعيا واضح وقد مر ما يدل عليه في محله ولا حاجة عندنا
في حجية الاجماع الى المستند لخروج المراد من ناسخية الاجماع او منسوخيته باعتبار كشفه عن المنافقة فاسناد النسخ الى السند دون الاجماع ما فيه ضعيف
والتحقيق ان الاجماع عندنا ينعقد في زمان النبي ص وما بعده كما يظهر من ملاحظة ما قدمناه في محله ولا مانع من كونه ناسخا ولا منسوخا واما الحال في كذلك
على بطلان ما ذهب اليه هنا الى ما ظهر هنا وفي بحث الاجماع ان ادلتهم على حجية الاجماع ينادي بعدم اختصاص تحققه بما بعده ثم تشبثهم في
يتبع غير سبيل المؤمنين وقوله لا تجتمع امتي على الخطا وهو ذلك كما لا يخفى **قانون** زيادة العبادة المستقلة على العبادات ليست نسخا للمزيد عليه
صلوة كانت او غيرها عند جمهور العلماء لانه لا يرفع الا العدم الاصلي وهو ليس بحكم شرعي لعل مرادهم لو لم ينف الحصر المستفاد من الشرع والا فيثبت النسخ
للحصر ولكن هذا ليس نسخ المزيد عليه وذهب جماعة من العامة الى ان زيادة صلوة على الصلوات الخمس نسخ لانه يخرج الوسطى عن كونه وسطى او يرد عليه ان ذلك
نسخ لحكم عقلي هو كونها وسطى فلا يكون نسخا مع انه يرد عليهم ان الزيادة المستقلة ايضا نسخ لانه يخرج الاخيرة عن كونها اخيرة ونظيران المراد والحاصل
على الوسطى من الاحكام الشرعية مثل شدة المحافظة وغيرها ومع ايجاب الاخيرة وقيل بل الحق انه نسخ ان كان ذلك لاجل كونها وسطى الصلوات المفروضات
ولو كان لكونها وسطى الخمس لم يزل الحكم لعدم زوال الوصف المذكور اقول وعلى الاول ايضا لا يلزم النسخ لان الحكم اذا تعلق بوسطى مطلق الصلوة فالموضوع
تابع لتحقق الوصف ولا مدخلية لخصوصية في الحكم وانتقال الحكم من ذات الى ذات من جهة انها ثانية ولا من جهة الوصف لا يوجب زوال الحكم من المتصف بالصفة
من جهة انه متصف بها وان زال الحكم من جهة الخصوصية اما العبادة الغير المستقلة فاختلفوا في كون زيادتها نسخا ومثلوا لذلك بزيادة ركعتين على ركعتين
على سبيل الاتصال فالحق انه ليس بنسخ لنفس الركعتين كما يفهم من بعضهم فان وجوب الركعتين باق على حاله وانضمام الركعتين اليهما لا يخرجهما عن الوجوب
كما ليس بنسخ من جهة الاجزاء وعدم الاجزاء لانهما امران عقليان لا يجري فيهما النسخ لم يثبت ان تعلق اجزاء الاوليين غاية الامر انه انما
كان تعلق الحال والآن صار على حال الجزئية لو فرض حكم الشارع بانهما لا يجزيان الا منفردين ثم قال لا يجزيان الا منضمين فهو يصير نسخا ولكنا لا استفاد
من الشرع وجوب الحاق التشهد بالركعتين الاوليين ثم رفع وجوبه او وجوبه عقيب الركعتين الاخيرتين او وجوب التشهد والتسليم الا بشرط الاتصال
بالاوليين ثم اخرهما عن الاخيرتين وثمرة هذا النزاع يظهر في جواز اثبات مثل ذلك بخبر الواحد بناء على عدم جوازه اذا ثبت الاصل بالقطعي وهذه
الثمرة نادرة عندنا بل لا يكاد يوجد **قانون** يعرف الناسخ اما بتنصيص الشارع صريحا كان يقول هذا ناسخ لذلك او بما يؤدي ذلك كقوله ص
كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها وكنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي الا فادخروها او بالاجماع عليه واما بالعلم بالتاخير لضبط التاريخ فان
حصل التنافي ثم يعلم النسخ باحد الوجوه المذكورة فيرجع فيه الى التخيير وهذا ليس من قبيل الاخبار الواردة عن المتنافية وثبوت التخيير في العمل بين مقتضاهما

ومناقضها



ومناقضها واشتغل الترجيح بل الكلام فيما نحن فيه انما هو اذا علم بان احدهما رافع للحكم الاخر وايضا فقد اشرنا سابقا الى الفرق بين اثبات النسخ بخبر الواحد
بمعنى ان الخبر الواحد هو الذي رفع الحكم مستقلا وكون خبر الواحد ناقلا لحكاية النسخ والحكم فيهما مختلف فلا تغفل **قانون** يجوز نسخ التلاوة دون
الحكم وبالعكس ومعا والمخالف المذكور شاذ وحجته واهية ويكفينا الوقوع اما الاول فكما روي في اخبارنا انه كان من القرآن الشيخ والشيخة اذا
زنيا فارجموهما نكالا من الله فنسخ تلاوته مع استقرار حكمه واما الثاني فهو كما مع البدل كتبديل العدة بالحول باربعة اشهر وعشرا او بلا بدل كنسخ
الصدقة قبل النجوى بمعنى عدم البدل الا في تبديل الكف عن الكفار الثابت بقوله لكم دينكم ولي دين باية الجهاد وصوم عاشورا
برمضان واما الثالث فروي ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة ونسخ حكمها وتلاوتها

الباب الثامن في الاجتهاد والتقليد

**قانون** الاجتهاد في اللغة تحمل المشقة وفي الاصطلاح له تعريفان احدهما بالنظر الى اطلاقه على الحالة والثاني الى اطلاقه على الملكة والى الاول ينظر تعريفه بانه
استفراغ الفقيه الوسع في تحصيل الظن بالحكم الشرعي والى الثاني تعريفه بانه ملكة يقتدر بها على استنباط الحكم الشرعي الفرعي من الاصل فعلا او قوة
قريبة والمراد باستفراغ الوسع هو بذل تمام الطاقة بحيث يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه واحترز بالفقيه عن استفراغ غير الفقيه وفيه انه
مستلزم للدور لان الفقيه هو العالم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها وهو لا يتحقق الا بكونه مجتهدا فلا يعقل الا مع الاجتهاد ولا يندفع ذلك
بان المراد من الفقيه من مارس الفن احترازا عن الاجنبي مثل المنطقي البحت وان لم يكن فقيها اصطلاحا وفيه مع انه مجاز يرد عليه ان استفراغ وسع
مطلق الفقيه بهذا المعنى لا يكفي في تحقق الاجتهاد اذ من قرأ الكتب الفقهية وزاول الدروس المسائل وبعض الكتب الاستدلالية ايضا ولكن لم يحصل
له قوة رد الفرع الى الاصل لا يسمى استفراغ وسعه اجتهادا فان قلت لا يحصل الاستفراغ للوسع ح الا بعد تحصيلها ايضا قلت نعم لكن هذا يتم الكلام
في المنطقي ايضا فيكفي نفي الاستفراغ عن قيد الفقيه والاحسن ان يقال اذا كان هذا تعريفا للحالة والفعل فالمراد بالفقيه هو صاحب ملكة استنباط الاحكام
الفرعية لفيضان العلم بالاحكام الشرعية الفرعية بسبب كونه عالما بالمبادي والادلة وواجدا للقوة القدسية التي يتمكن بها على رد الفرع الى الاصل
فمثل هذا الشخص اذا رد الحكم الشرعي الفرعي الى الاصل باعمال النظر وما يتعاطاه واستفراغ وسعه في ذلك فهذا الفعل من هذا الشخص يسمى اجتهادا
من هذه الحيثية ويسمى هذا الشخص مجتهدا ايضا من حيث حصول العلم له بالاحكام الناشئة من الادلة فعلا او قوة قريبة من الفعل يسمى فقيها ومن حيث استنباط
الفرع من الاصل واستخراج الحكم من الدليل فعلا او قوة قريبة من الفعل مجتهدا والتحقيق انه يمكن ان يطلق الاجتهاد على الملكة كما نبهنا عليه في
الفقه ايضا فعلى هذا نقول ان الفقه هو العلم بالاحكام الناشئة من الادلة والاجتهاد هو استنباط الحكم منها والاستنباط متقدم على العلم فلا تنافي
في التعريفين الى الشخص الذي يقوم به الامران ولذلك توهم بعضهم في تعريف الاجتهاد بجعلون المعرفة بما يتوقف عليه ومنها القوة القدسية
من شرائطه لا من مقوماته فاريد تعريف صحيح فيقال الاجتهاد هو الاستفراغ في تحصيل الحكم الشرعي الفرعي عن ادلتها لمن عرف الادلة واحوالها وكان له
القوة القدسية التي يتمكن بها عن طلق رد الفرع الى الاصل والفقه هو العلم الحاصل بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها لمن كان كذلك
فلا يحتاج الى شيء منهما في تعريف الاخر ولا يلزم دور وقيد الظن لاخراج الاحكام الفروعية او القطعية النظرية وفيه ان الاول يخرج بقيد الاستفراغ
والثاني لا يحسن اخراجه لان معرفة النظريات ايضا يسمى فقها وتحصيلها واستنباطها من ادلتها اجتهاد اذ المجتهد قد لا يعرف حكم الشيء اولا
يحتاج الى النظر في الادلة وبعده يحصل القطع به من الدليل وقد اشرنا الى ذلك في اول الكتاب في تعريف الفقه بالشرعي لاخراج العقلي فان
استنباطها لا يسمى اجتهادا اصطلاحا وربما قيد بالفرعي لاخراج استنباط مسائل اصول الدين بل اصول الفقه ايضا وان كان اجتهادا
في اللغة ايضا او في اصطلاح اخر كما انهم يبحثون في بحث الاجتهاد والتقليد عن وجوب الاجتهاد في اصول الدين وغيره ولا حاجة اليه اذ المتبادر
من الشرعي الفرعي واما التعريف الثاني فهو ما ذكره المحقق البهائي ره قال الفاضل يخرج بقيد الملكة المستنبط لبعض الاحكام عن ادلتها بالفعل
من غير ان يصير له ملكة لم يكن كذلك فانه ليس اجتهادا وكذا من يحفظ جملة من الاحكام تلقيا وعرف مع ذلك ادلتها لعدم حصول الملكة
اقول ما ذكره ره يفيد حصر اطلاق الاجتهاد في اصطلاحهم على الملكة دون الحال وهو خلاف التحقيق وخلاف ما ذكره الاكثرون ثم يجمع هنا

تعريفا للملكة الاجتهاد لا لحالة ثم ذكر ان اللام في الحكم للجنس فيدخل المتجزي وبالتقييد بالشرعي لاخراج العقلي وبالفرعي للاصلي كالاعتقاد او من
الاصل الضروري كالصلوة والزكوة ثم قال وبالقوة القريبة يدخل من له تلك الملكة من غير ان يستنبط بالفعل بل يحتاج الى زمان اما لتعارض
الادلة او لعدم استحضار الدليل او لاحتياج الى التفات ونحو ذلك وحيث ان الاجتهاد هو الملكة فالمجتهد من له تلك الملكة والمجتهد فيه
هو الحكم المستنبط من الاصل اقول ولعل الباعث على صرف الاجتهاد في الملكة ظهور لفظ المجتهد فيه واستصحابه لا ملائمة ثم ان هذا الاطلاق في
المجتهد اصطلاح خاص مشهور وقد يطلق على من يعتمد في المطالب على الاستدلالات التفصيلية سواء كان في المعقول او المنقول او في الفروع او الا[صول]
والمقلد من يأخذ بقول الغير من دون دليل تفصيلي **قانون** اذ قد عرفت انه لا حاجة الى ادراج قيد الظن في تعريف الاجتهاد فيظهر ان ما يحصل
من الاجتهاد قد يكون قطعا وقد يكون ظنا وكلاهما حجة على المجتهد والمقلد اما الاول فظ واما الثاني فلان المفروض انسداد باب العلم غالبا و[فقد]
الدليل على حرمة العمل به [illegible] مع بقاء التكليف جزما [illegible] ثبوت الدليل على جواز العمل به اذ قد عرفت انه لا دليل على وجوب الاحتياط وذلك لا[ن]
ادلة حرمة العمل بالظن ظنية وقد بينا ان لا دليل على حجية تلك الظنون الحاصلة من تلك الادلة الدالة على حرمة العمل بالظن سوى انه ظن المجتهد
ولا مناص عن العمل به لبقاء التكليف وانسداد باب القطع وعدم ثبوت اشتغال الذمة باكثر منه للحصر [illegible] ان اليقين بشغل الذمة يستدعي
تحصيل اليقين بالبراءة مع ان الاستدلال بالآيات على حرمة العمل بالظن على عدم جواز العمل بالظن في المسائل الفقهية يظهر منه ان جواز العمل به يستلزم
عدمه وما يستلزم وجوده عدمه [illegible] بيان ان الادلة الدالة على حرمة العمل بالظن عمومات ظنية ولا مانع من تخصيصها اذ الظنون المجردة في الشريعة
[فوق] حد الاحصاء وكفاك قوله تعالى ان بعض الظن اثم فاذا كانت العمومات ظنية فالاستدلال بها لا يفيد الا الظن حينئذ فنقول الدليل على
جواز العمل بهذا الظن فان قلت الدليل عليه انما هو الكتاب مثلا وهو حجة اجماعا فالعام الدال على حرمة العمل بالظن قطعي العمل فلا يرد قلت المسلم
من الاجماع هو حجية ما هو نص الكتاب لا ما هو ظاهر منه فان حجية ظواهر الكتاب مسئلة اجتهادية وانعقاد الاجماع عليها ممنوع لمخالفة الاخباريين اعتمادا
على اخبار كثيرة [illegible] فعلها مسلما [illegible] الاعتناء بشانهم [illegible] اخراج تلك الاخبار عن ظاهرها لمعارضتها بما هو اقوى منها لكنا نقول المسلم من
حجية مفاد المشافهين والمخاطبين ومن يحذو حذوهم لان ما هو المشترك بينهم هو الظن الحاصل للمخاطبين من جهة اصالة الحقيقة والقرائن الحالية حجة
اجماعا لان الله ارسل رسوله وكتابه بلسان قومه [illegible] المراد بلسان القوم هو ما يفهمونه وكما ان الفهم يختلف باختلاف اللسان فكذلك يختلف باختلاف الزمان وان
ما فهمه المتأخر [illegible] حجية مفاد المتأخرين عن زمن الخطاب فهم ممن يحتاج الى الدليل الاخر غير ما دل على حجية مفاد المخاطبين المشافهين لمنع الاجماع عليه بالخصوص
ولا يمكن اثبات ذلك الا باحد وجهين الاول انحصار السبيل الى الحكم في العمل بتلك الظنون ولا [illegible] استحالة التكليف بما لا يطاق عليه وهو ما
ذكرناه لانه [illegible] مقتضى الدليل القطعي المقتضي لحجية ما ينحصر السبيل من الظنون من حيث هو ظن لا من حيث انه ظن خاص اذ الدليل القطعي لا يدل على
حجية ظن خاص والمفروض ان الاجماع غير مسلم في الظن الحاصل لغير المشافهين والثاني ان الكتاب العزيز من قبيل تأليف المصنفين الذين يقصدون بكتابهم
بقاءه ابد الدهر ليفهم منه المتأملون فيه بكرور الايام على مقدار فهمهم ويعملون عليه وكذلك المكاتيب والرسائل الواردة من البلاد البعيدة سيما مع مخالفة
لسان المكتوب مع المكتوب اليه فانه لا ريب في جواز العمل [illegible] في التأليف والتعليق والمتأملين فيها واهلها على مقتضى ما يفهمونه بقدر طاقتهم وكذلك المكتوب
اليهم والمكلف فيه [illegible] سيما في اشتماله على الاحكام الفرعية [illegible] ابقاء الاحكام بين الامة [illegible] واعلام المخاطبين بالشرائع واعلانها بينها وذلك
لا ينافي قصد حال الآتين بعدهم ولو بعد الف سنة بل ذلك لاجل حصول الطريقة واستقرار الشريعة على الحاضرين [illegible] وتعلم الى خلفهم [illegible] ولا
يأتي لك ايضا تعلق الغرض ببقائه ابد الدهر لحصول الاعجاز وسائر الفوائد اذ ذلك يحصل بملاحظة البلاغة والاسلوب وسائر الحكم المستفادة منها مع
قطع النظر عن الاحكام الفرعية الظاهرية التي هي قطرة من بحار فوائده فاثبات ان يكون الكتاب العزيز من باب تأليف المصنفين سيما الاحكام الفرعية
بان يكون الغرض من الآيات الواردة فيها بقاء تلك الالفاظ واستفادة كل من يجيء بعد ذلك من تلك الالفاظ على مقتضى فهمه ونظره ولو لم يكن موافقا لمراد
[illegible] ايضا سيما بعنوان القطع والجزم وادعاء [illegible] اراده لا يحتاج الى دليل واضح بل الانصاف انا ان لم ندع العلم بان الله لم يرد من الآيات





هذا المعنى لنا [illegible] الظاهر في العلم او [illegible] الاحتمالين بكيفية تعلق الغرض بان مراد الله تعالى من [illegible] بعده [illegible] ان [illegible] هذه الالفاظ في فهم
معاني المجمل [illegible] بعد التفسير ان المراد من بعد احتمال [illegible] الوصية والدين والميراث [illegible] بان يفصل بينهما [illegible]
عليه [illegible] الثلث وجواز التفريع ان يعزل الدين والوصية [illegible] بعضهم [illegible] عليه ومن يفهم منه ان هؤلاء الارحام تكون لهذه الاصناف
بعد ايفاء الدين والوصية ووصول نصيبهما اليهما [illegible] وكيلهما او وليهما ولو كان هو الحاكم او [illegible] لا يصل الى كليتهم
الا بعد [illegible] وصولها اليهما فقط لا يبقى لهم شيء [illegible] وقد ينقص نصيبهم [illegible] ومن يفهم منه ان استقرار
ملك الارحام انما يثبت بعد [illegible] الدين والوصية وان ثبت قبله [illegible] عليه وهكذا بل الاولى ان يدعى العلم بان مراد الله تعالى من كلامه
في الحكم الواحد [illegible] تلك المعاني فهمه [illegible] المخاطبين الشافهين وكان مقصوده ابلاغ الحكم وقد ابلغ ولكن اختفى بعده
[illegible] الهدى كما اختفى اكثر الاحكام والحاصل ان دعوى العلم بان وضع الكتاب العزيز انما هو على وضع المصنفين سيما في الاحكام الفرعية
دعوى لا يفي باثباتها [illegible] فان قلت ان اخبار الثقلين وما دل على عرض الاخبار على الكتاب يدل على ان الكتاب من هذا القبيل قلت بعد تسليم
[illegible] تلك الاخبار [illegible] بعضها [illegible] التمسك بمفاهيم اللفظ من حيث هو مفاهيم اللفظ لا يمكن المراد لزوم التمسك
بالاحكام الثابتة [illegible] المعلومة منه [illegible] اكثرها [illegible] على عرض الاخبار على الكتاب ثانيا بعد تسليمه لك فنقول ان دلالتها على
التمسك بالالفاظ او العرض عليها يعني بظواهرها وعلى ظواهرها ظنية اذ ذهب جماعة من الاخباريين الى ان المراد التمسك بما فسرها الائمة عليهم السلام
بها او العرض على ما فسروه وان كان خلافا للظاهر [illegible] الاخبار ونقول لا دلالة على ما نحن فيه انا ايضا نقول بالعلم بان تلك الا[خبار]
ايضا من قبيل تأليف المصنفين الذين يرضون بما يفهمه المتحاورون بعنوان الظن الحاصل لنا من تلك الاخبار ويكون حجة [illegible] وهو في غاية البعد
فيما نحن فيه بخلاف الكتاب العزيز او ندعي العلم بان مفاد المخاطبين بها علما او ظنا كان ذلك وانى لك باثبات العلم في المقامين سلمنا ان الكتاب
العزيز من باب تصنيف المصنفين لكن مقتضى ذلك ان يكون الظن الحاصل منه حجة من جهة انه ظن حاصل منه والمفروض ان الظنون الحاصلة الينا من
القرآن العزيز ليس [illegible] بما حصل منه فقط اذ الظن الحاصل من اللفظ انما هو من جهة وضع اللفظ وحقيقته او مجازه والاعتماد على اصل الحقيقة
او القرينة الظاهرة في المعنى المجازي ونحو ذلك واما الظن الحاصل بعد ملاحظة المعارض والطلاع والسوانح التي حصلت في الشريعة فهو ظن
حاصل للمجتهد بعد الفحص بعد ملاحظة الادلة وجرحها وتعديلها لا ظن حاصل من الكتاب والحاصل ان الظن الحاصل من الدليل اما بملاحظة
النظر ويختبر ما حصل منه [illegible] وطبعه واما بملاحظة ما يستقر عليه الظن بعد ملاحظة المعارض ورفع المانع ورفع القرائن الدالة على خلاف ما
فان لم يدع الاجماع على بطلان العمل به [illegible] فلا كرامة في القول به فضلا عن ادعاء الاجماع على جوازه او وجوب العمل به اذ لا ريب في ان مثل
زماننا اختلط امر الادلة ووقع الخلاف بين العلماء والاختلاف في الادلة بين ظواهر الكتاب والسنة المتواترة واخبار الاحاد وغيرها واشتبه الحال
بسبب التخصيص والنسخ والمعارضة المخالفة فلا ريب انه لا يجوز العمل قبل الفحص عن الادلة بالظن الحاصل [illegible] ولو كان من ظاهر الكتاب لا الظن
يدعى جواز ذلك وكيف يمكن ادعاؤه حتى بعنوان العلم ودعوى الاجماع حتى ان كثيرا من العلماء لا يجوزون التجزي في الاجتهاد لاجل احتمال اختفاء
معارضات الادلة وان كان احتماله ضعيفا واما الثاني فهو ليس بظن حاصل من الكتاب مثلا بل هو ظن المجتهد بحكم الله ومراده من مجموع الادلة ودفع
ومنع القرائن الدالة على خلافها وارادة ما هو خلاف الظاهر منها وبالجملة اما نقول بحجية ظن الكتاب في زماننا لا بشرط المعارض ولا عدمه او بشرط عدم
ملاحظة المعارض او بشرط ملاحظة المعارض والفحص عنه ونفيه بالدليل حتى يبقى الظن والاولان باطلان وفاقا من الخصم والثالث يمنع الخصم دعوى
الاجماع على حجيته ولم تتمكن من دعوى الاجماع على حجية الظنون التي بها يدفع المعارض حتى يقول ان العمل على الظنون الحاصلة من اجل الكتاب بعد
اعمال هذه الظنون اجماعي [illegible] وكيف يمكن [illegible] الاجماع على حجية ظن المجتهد من [illegible] الوجه الدليل اذ لعل
هذه الظنون لم يقم عليها دليل الا كونه ظن المجتهد فان قلت نعم ولكن ظننا اذا تعلق بكيفية الاستخراج من الآية مثلا فهو حجة اجماعا لا اذا تعلق

اقول لا افهم معنى هذا الكلام فان اختلاف العلماء في ان العام المخصص حجة في الباقي ام لا شامل لعموم الكتاب والسنة المتواترة واخبار الاحاد وغيرها كلها
ذا المسئلة اجتهادية فاجراء العام من الكتاب على ظاهره بعموم ان العام المخصص حجة في الباقي فان ادلة الخصم باطلة في تلك المسئلة الاصولية
مسئلة ظنية ودعوى الاجماع على ان اعمال هذه المسئلة الاصولية في خصوص الكتاب جاير دون غيره شطط من الكلام ويلزمه في العكس لو قال احد
بعدم الحجية في عام الكتاب لا وان ظنه الى ان العام المخصص ليس بحجة في الباقي ان يكون اجماعيا ولكن من حيث استعلق بالكتاب ايضا نقول انه مثل
واحد الحكم ما ورد من ذلك انه طرف العموم مقتضاه عدم ... سابقا الحرمة كما ذهب اليه جماعة من محققي الاصحاب وذهب جمهور الاصحاب الى الحرمة و
الاخبار المستفيضة في كل من الطرفين موجودة ولا ريب ان ترجيح عموم الاية وابقاءه على ظاهره وادعاء الظن به مبني على ترجيح اخبار الحل على
اخبار الحرمة اذ بعد تسليم جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد لا مجال المنع للاخبار راسا فلابد من الرجوع الى المرجحات بين الاخبار ولا ريب ان الاجماع
على كيفية ترجيح الاخبار لاختلاف العلماء في وجوه التراجيح واختلاف الاخبار في بيان علاجها بحيث لا يمكن علاجها كما سيجيء في التراجيح ولا
في الجمع بين الاخبار الا بالرجوع الى المرجحات الاجتهادية مع ان بناء كل واحد من الاخبار ورده انما هو من حيث السند والمتن وثبوت العمل
والكاشف عنها والمثبت لها وعلاج المذكورات غير ذلك لا يتأتى في الاكثر الا بالظن الاجتهادي ولا قطع في شيء منها كما لا يخفى على المتامل المنصف المتدبر
ودعوى الاجماع على حجية كل ما يتعلق بالاخبار بعنوان العموم او ادعاء الحدس حصول القطع برضا الشارع بذلك العموم بالخصوصيات والتصورات
للانسان جزئيات لزوم تكليف ما لا يطاق لو لم يعمل بها مجتهد على حسب ... وبين هذه الدعوى بون بعيد اما جعله من جزئيات تكليف ما لا
يطاق فلا نسلم ولا يجري المسئلة بل هو مذهبنا وطريقتنا فتظهر ما قررنا لك الفرق بين الظن الحاصل من الكتاب من حيث هو والظن الحاصل
بعد بذل الجهد في المعارض دفعه ومن هذا القبيل الغفلة التي حصلت لبعضهم واشتبه عليه الامر ولم يفرق بين المجاز والعام واقتضى
في القول بحجية الفحص عن المخصص بعدم وجوب الفحص عن الحقيقة من المجاز وهو غلط لان الفحص عن المخصص يرجع الى الفحص عن المعارض بخلاف المجاز
فانه فحص عن القرينة وقد يحصل الاشتباه في العام والمجاز بكلا المعنيين فعليك بالتامل التام في الفرق وقد حققناه في مباحث العام والخاص
فارجع فالحكم بحجية العمل بالظن الذي لم يثبت حجيته بالخصوص من دليل قطعي مثل الشهرة والغلبة مما يحتاج الى دليل ولا ينفع الدليل الذي علم
ومنه انما هو حجية ظن حاصل للمجتهد بعد التامل في الاية وفي القواعد الاصولية ودفع الادلة التي اقاموها على عدم حجية العام المخصص للاجماع على
الاية مخصصة بظنون كثيرة وملاحظة عدم المعارض والظن بها اما القطع من جهة لزوم الفحص عن المخصص وذلك انما حصل للمجتهد من مجموع ذلك لا
حاصل من الاية وبعد ملاحظة ذلك فان سلمنا منك الاجماع على العمل بالظن الحاصل من الكتاب على هذا الوجه فلا نسلم في خصوص العام المخصص لانه موضع
خلاف والنزاع فيه معروف ليس مخصوصا بعموم اخبار الاحاد بل هو جار في المتون القطعية كالكتاب والسنة المتواترة ايضا فلم يثبت الاجماع على حجية
عموم ايات التحريم في امثال ما نحن فيه بل قط بعد القطع بتخصيصها ببعض الظنون فان قلت النزاع في حجية العام المخصص الحقيقة راجع الى النزاع
في حصول الظن منه في الباقي وعدمه كما يظهر من ادلتهم المذكورة من الطرفين لا الى الحجية وعدمها مع حصول الظن ايضا فالمنكر يقول انه لا يحصل الظن
منه بالنسبة الى الباقي ولو فرض حصول الظن فهو حجة باتفاق من قلت المنكر يقول انه لا يمكن حصول الظن منه ولو فرض حصول الظن منه في نفس الامر
لكان حجة لانه لا يحصل منه ظن ولو فرض حصوله للخصم فهو حجة عليه حتى يصير ان الاجماع انما هو في الحقيقة يلاحظ مدعي حصول الظن ويقول انك قصرت
في الاجتهاد حيث ادعيت الظن فيما لا يمكن حصول الظن فيه والحاصل ان القدر المسلم من الاجماع المزعوم الذي يمكن ان يدعى في هذا المقام هو ان يقول
المنكر للحجية ان العام المخصص لا يحصل منه الظن في نفس الامر لو حصل منه ظن في نفس الامر فهو حجة وليس فلي ولا يظهر من هذا الكلام انه يسلم حجية الظن
لمدعيه بسبب اجتهاده وتمسكه بالادلة التي هي مرتبة من المنكر وصح منه فهم في ذلك فان فيه قصورا وان سلمنا منك دعوى الاجماع من الخصم على حجية الظن
اذا حصل لخصمه عليه ومن غيره فانا نسلم من جهة انه ظن المجتهد وكل ظن المجتهد حجة عليه وان لم يحصل للاخر الظن على فقره واين هذا من اثبات الاجماع
على حجية الظن الحاصل من جهة العام المخصص من الكتاب من حيث هو فان قلت يكفي ثبوت حجية هذا الظن بالاجماع وان كان من جهة كونه ظن المجتهد لا من حيث







اما الحجية العمل بالظن وهو المطلوب قلت اذا سلمنا الاجماع على ذلك من اجل كونه ظن المجتهد فلا نم انه من اجل انه حصل له من الكتاب بل من حيث
انه ظن المجتهد وهو حجة عليه وعلى مقلديه بالاجماع ولا يصير حجة على الغير والحاصل انا نفرض المسئلة اصولية ونقول لا يجوز العمل الا بالعلم شرعية
سواء كانت اصولية او فقهية على الظن مطلقا ولا يجوز العمل الا باليقين او الظن المعلوم الحجية فيجب على كل من اختار احد طرفي المسئلة من اقامة
الدليل على مطلبه فان استدل المنكر للعمل بالظن بمثل ما زعم فلا ينفع الدليل بل علم فنقول له ان كان الظن الحاصل من هذه الاية قبل استفراغ
الوسع والفحص عن المخصص والمعارض وقبل ابطال دليل الخصم من انسداد باب العلم وانحصار الطريق في الظن فلا اجماع على حجية مثل هذا الظن
الحاصل من الاية كما هو واضح وان كان بعد استفراغ الوسع والفحص من الطرفين فيحصل الظن للمنكر بسبب الاية بعدم الجواز فذلك بان يدعي على
انسداد باب العلم ويثبت كون الادلة المعهودة من خبر الواحد والاستصحاب وغيرها قطعي العمل فهو حجة عليه وعلى مقلديه كما ان المجوز ايضا انما ابطل
قطعية هذه الادلة واثبات انسداد باب العلم بنى على العمل بالظن فرأى كل من هذين المجتهدين حجة عليه وعلى مقلديه بالاجماع ولا يصير بالنسبة الى احدهما
حجة على الاخر فح لا يجوز للمنكر ان يحتج على المجوز بالاية وان كان ولا بد ان يحتج عليه فلا بد ان يتمسك بابطال انسداد باب العلم واثبات الادلة
المعلوم الحجية فالاستدلال بالاية فيما نحن فيه على اثبات حرمة العمل بالظن مع انسداد باب العلم غلط فان الخصم متمسك بانسداد باب العلم وعدم
تفاوت الظنون ولا يصح معارضته بحرمة العمل بالظن مطلقا ومن الغرايب ما وقع من جماعة من الاصحاب حيث جمعوا بين تمسكهم باصالة حرمة العمل
بالظن في ابطال حجية الشهرة وتقليد الموتى وغير ذلك وتمسكهم في حجية اخبار الاحاد وغيرها بانسداد باب العلم وانحصار الطريق في الظن
فجمعهم بين هذين الدليلين فيها واشتراطهم في العمل بها ايمان الراوي وعدالته وغير ذلك من الشروط كما فعله صاحب المعالم وغيره وهذا تناقض
واضح فان قلت ان حجية العام المخصص اجماعي لان المخالف فيها ليس الا بعض المخالفين قلت كونه اجماعيا مم وان كان هو المشهور بين الاصحاب في
الاعتماد على الشهرة والاجماع المنقول يدفعه الكلام السابق مع ان الاجماع المدعى ذلك ان كان على الحجية وعدمها مع قطع النظر عن حصول الظن
وعدمه فهو لا يلايم استدلالهم بدعوى الظهور ونحو ذلك كما لا يخفى على من لاحظه في المسائل الاصولية وان كان على الظهور في الباقي وحصول الظن
فهو ليس من شان الشارع والامور التي يدعى فيها الاجماع المصطلح وانما اجماع الاصوليين فغايته افادة الظن فهو يدفعه الكلام السابق ايضا ولكن
ان الاجماع المدعى في هذا المقام على حجية ظواهر الكتاب ان كان هو الاجماع المنقول فالاستدلال فيه خلاف في عموم ايات التحريم ولا دليل على حجيتها
سوى كونها ظن المجتهد وان كان هو الاجماع المحقق فان كان على الجملة فمما لا يجدي وان كان على كل الظواهر فمع ما يرد عليه ما سبق مما فصلناه فهو
مسلم في حجية الظن الحاصل من نحو ما زعم ولا ينفع الدليل بل علم واثبات ان الظواهر والظنون الحاصلة منها بانا العمل على ظن الكتاب يجوز فانها عام
تشمل ذلك ايضا فالاجماع على حجية الظواهر حتى الظواهر الدالة على حرمة العمل بالظن عموما يثبت عدم حجية الظن الحاصل من القران وما يثبت وجوده مدة
مع فان قلت انه مخصوص بالاجماع المتقدم قلت لو سلمنا صحة هذا التخصيص يرد عليه ان المسئلة تخصيص الاجماع فيلزم كون الاجماع ظنيا
لان التخصيص لا يكون الا في العام فان قلت هو ان كان ظنيا في الجملة لكنه قطعي الجملة ايضا قلت سلمنا ذلك لكن يكفي في تحقق المقدار القطعي بقاؤه
وذلك بعد التخصيص فانه كان ذلك هو الظن في ايات التحريم فلا ينفعك فيما ادعيته من الاستدلال على ان كان هو الظن المستفاد من الايات الدالة على حرمة العمل
بالظن ولكنه غير الظن الحاصل من الاية فهو بدل غيره هذا الظن ايضا عن الظاهر فيما تقدح من الظن كالبينة والاقرار واليد وغير ذلك مما
ثبت مما يمكن فيه دعوى القطع لا مثل القياس ونحن نقول به ايضا فلا ينفعك فيما ادعيته فان قلت ان الاجماع انما هو على حجية جميع مقتضيات الظواهر
حتى المستفاد من الايات الدالة على حرمة العمل بالظن لكن في غير ظواهر القران ونظرا الى تعين وقوع الاجماع على ان كل الظنون الحاصلة من القران واجب العمل
فيما الظن الحاصل منه مثل حرمة العمل بالظن الحاصل من القران قلت بعد تسليم صحة هذه الدعوى يرجع هذه الدعوى الاجماع على حجية بعض الظنون
دون بعض لا على وجوب العمل على الظواهر الدالة على حرمة العمل بالظن الا الظن الفلاني وليس هذا من باب حجية العام بالاجماع الا ما اخرجه
الدليل حتى ينفعك في مقام اثبات حجية الظنون الحاصلة من القران بل هو من باب اثبات حجية بعض الظنون بالاجماع وهو ما حصل من ظواهر القران

وبعض يدل على حرمة العمل بظاهر القرآن وهو عين حرمة الظن الحاصل من القرآن الداخل في آيات تحريم العمل بالظن وبعبارة اخرى هذا اجماع
على بعض مدلول آيات تحريم العمل بالظن وهو حرمة العمل بغير الظن الحاصل من القرآن وهذا البعض ليس في هذه الآية حتى يقول ان الظواهر
التي تثبت حجيتها بالاجماع فان قلت ان الاجماع انعقد على ان الاصل جواز العمل بما يحصل الظن به من الكتاب يعني الاجماع انما هو على حجية
ظواهر الكتاب ما لم يثبت المخرج عنه قلت لو سلمنا مثل هذا الاجماع فهنا عدول عن اصل الدعوى لان الدعوى انما هي الاجماع على حجية الظواهر
بعنوان العموم يعني حجية كل واحد منها بحيث يكون الافراد متعلقا لدعوى الاجماع وهذا الكلام يقتضي دعوى الاجماع على قاعدة كلية ومع ذلك فنقول
ان خروج الظن الحاصل من الكتاب عن عموم آيات تحريم الظن لا بد ان يكون من دليل قطعي او ظني علم حجيته فهذا الدليل … ان الدليل القطعي
الاجماع المذكور قد ابطلنا قطعيته لدخول العام المخصص من آيات تحريم العمل بالظن في مورده فاذا بطل قطعيته فلا دليل على حجيته لخروجه تحت
عموم الآيات المذكورة وان كان ذلك الدليل شيئا آخر من خبر متواتر او شيء آخر فمع انه غير مسلم … خارج عما نحن فيه من اثبات المطلب بالاجماع فلم يبق الا الاعتماد
على الظن الاجتهادي فان قلت نحن ندعي الاجماع على حجية قولنا ان كل الظواهر حجة ما لم يثبت المخرج عنه فهذه قاعدة قطعية خصصنا بها عموم آيات التحريم
وخروج بعض الظواهر بالدليل لا يوجب عدم جواز العمل بالباقي قلت قد اشرنا سابقا الى بطلان هذه الدعوى منعا بقولنا لو سلمنا صحة هذا التخصيص
يرد عليه ان ذلك مستلزم لتخصيص تلك الاجماع الى آخره فان شئت ان تبين لك وجه المنع وعدم التسليم حتى يندفع عنك هذه الشبهة فاعلم ان
الاصوليين قد ذكروا ان دلالة العام على كل واحد من افراده دلالة تامة ويعبرون عنه بالكلي التفصيلي والكلي العددي فنقول دلالة القاعدة
التي انتجها الاجماع على جواز العمل بآيات تحريم الظن دلالة تامة وليس من باب دلالة المشترك على معنييه حين استعماله فيهما على القول بجوازه
لانه من باب الكلي المجموعي ولا من باب دلالة كل واحد من الالفاظ الكلية المركبة على معناها فنقول لنا ان كل واحد من ظواهر الكتاب حجة الا ما اخرجه
الدليل منطبق بعمومه على آيات التحريم ويدل على حجيتها دلالة تامة ومع ذلك لا بد ان يكون المخرج والمخصص بالكسر مغايرا للعام المخصص بالفتح والا لم يكن دلالة
العام على آيات المذكورة دلالة تامة فاذا كان جواز العمل بآيات التحريم هو مقتضى نفس تلك القاعدة التامة فلا بد ان يكون المخصص والمخرج شيئا آخر
لاستحالة اتحاد المخصص والمخصص لان كل واحد من افراد العام متساو والمخرج الآخر في دلالة العام عليه وحجية العام فيه نعم يتجه الكلام ان قلت وقع الاجماع
على حجية آيات التحريم بعمومها وانعقد اجماع آخر على حجية سائر الظواهر وهذا الاجماع الثاني مخصص لمقتضى الاجماع الاول والمفروض ان الاجماع المدعى شيء واحد
وهو الاجماع على حجية ظواهر الكتاب من حيث انها ظواهر الكتاب ولم يدع احد الاجماع على حجية آيات التحريم من حيث انها آيات التحريم ولو ادعاه احد فهو خروج عما
نحن فيه والكلام عليه على نهج آخر والقاعدة التي ندعيها بالاجماع الحاصل ثم هو عام منطبق على جزئياته بالدلالة التامة ولا يجوز ان يدفع دلالتها على بعض جزئياتها
بدلالتها على بعض الآخر للزوم التناقض في الكلام ويعود عليه البحث الذي ذكرناه سابقا وهل ما يثبت وجوده عدمه فهو خروج ومن ذلك يظهر الجواب عما
يمكن ان يدعى في مقام التوجيه بعبارة اخرى ان الاجماع انعقد على حجية كل الظواهر بعنوان العموم وانعقد اجماع آخر على عدم حجية هذا الظاهر الخاص
اعني دلالة آيات التحريم على حرمة العمل بظاهر القرآن وهذا الاجماع الثاني مخصص للاجماع الاول وذلك لان الاجماع الثاني لا يسلم في الحقيقة الا الاجماع
الاول فاما ذلك الاجماع لا اصل له واما آيات التحريم لا عموم فيها اصلا بل هي مخصوصة ببعض معين مثل اصول الدين او ما يتم بالشك ونحو ذلك وانما
ثبت يكفينا في اتمام المطلوب وهو بطلان اصالة حرمة العمل بالظن فتامل فيما ذكرته بعين الدقة والانصاف تجده حقيقا بالقبول انتهى ثم ان نفس الخصم
بما ذكرنا من الجواب فلوضح عما تحاول اولا من تخصيص عموم آيات التحريم بالاجماع المدعى … مسلك آخر لتاسيس اصالة حرمة العمل بالظن وقال
ان لا تخصيص هنا اصلا بل دلالة القاعدة المستفادة من الاجماع دلالة تامة واردة على جميع جزئياتها … لا تنقض اليقين …
باقية على عمومها فان المراد منها النهي عن الظن الذي لم يكن مستندا الى القاطع وسائر الظنون الحاصلة من سائر الآيات مستفادة من القاعدة القطعية
بالاجماع فلم يبق تحت آيات التحريم حتى تحتاج الى التخصيص الى اجماع آخر فنقول يجوز ان هذا غفلة عن الفرق بين الظن والقاطع بل الحقيقة والمجاز فان
الضمير المجرور … ولا ينقض اليقين … الى الموصول … الى وجوب العمل … ما ذكرت الى اضمار بل يلزم استعمال الضمير في معنى





الحقيقي والمجازي في استعمال واحد وهو باطل يعني لا تنقض باليقين الذي يوجب العمل به او لا بد ان يحمل العام على معنى يشمل العلم وما يوجب العمل به وهو ايضا مجاز
فاين مقتضى القاعدة الحاصلة من الاجماع وهو العمل على ظواهر الآيات صيرورة بعض مدلول تلك القاعدة قرينة للتجوز في بعضها الآخر ليس باولى من العكس لوقوع الكل
في رتبة واحدة فيحتاج الى دعوى اجماع آخر بل اجماعين آخرين … وكذا في الآيات الناهية عن اتباع الظن فان حمل الظن على الظن الذي لم يقطع
على العمل به تخصيص صريح وهو كر على ما فر منه وبالجملة لا ريب ان ما يحصل … مثلا الظن بان حكم الله في الواقع وجوب تطهير الثوب من النجاسة
لا العلم به لاحتمال ارادة مطلق التنظيف او التقصير وهذا هو المعنى الحقيقي للظن ووجوب العمل بهذا الظن لو ثبت لا يخرج ذلك الحكم عن كونه مظنونا او
داخلا لا ستره فيه ثم ان رجع الخصم وقال ان كل ظاهر قام عليه قاطع فهو معلوم وان كان مظنونا بحسب الواقع … الى آخره
وذلك كما في توجيه لفظ العلم في تعريف الفقه انه هو العلم بالاحكام الشرعية وهذا هو حقيقة قولهم ظنية الطريق لا ينافي قطعية الحكم كما اشتهر في توجيهه فنقول
في دفع الكلام هنا يحتمل معاني ثلاثة اما انه معلوم انه ظن ومظنون من الآية واما انه معلوم انه يجب العمل بما ظن من الآية واما ان ما هو مقتضى الظن ومدلوله
فهو معلوم اما الثالث فبديهي البطلان لوضوح المغايرة بين المظنون والمعلوم والظن والعلم واما الثاني فيرجع الى ما تقدم من كون المراد من المعلوم
المعلوم وجوب العمل وهو معنى مجازي للعلم ويرد عليه ما سبق واما الاول فكأنه المراد بقرينة الاستشهاد بحكاية الدليل على الفقه فمن ان المراد في تعريف
الفقه من العلم هو الادراك العلمي للاحكام الظاهرية الظنية من الادلة التفصيلية على اظهر الوجوه فصح العلم هنا كما حققناه في اول الكتاب لكن
ذلك لا يفيد الا انه يحصل العلم بانه مظنون انه حكم الله وذلك لا يجدي في كون الحكم علميا بمعنى كون ذلك التصديق مطابقا للواقع ولكن لما ثبت بالبرهان القطعي
كون ذلك الظني حكما شرعيا لحين انسداد باب العلم فيجب العمل به فحصول العلم بالظن لا يجعل المظنون معلوما بل يجعل الكبرى الكلية للمجتهد مظنونة …
العلم والحاصل ان المراد بالعلم في تعريف الفقه وان كان هو معناه الحقيقي على اظهر الوجوه لكن متعلقه الظن يعني يحصل للفقيه العلم بظنه الذي هو حكم الله في
حقه بسبب تلك الكبرى الكلية الثابتة من الخارج … لا تنقض اليقين … لكن لا ينفع الخصم في شيء فانا نعم انا نعلم ان المظنون
من آيات القرآن كذا ولا نضايقه بان نقول هذا الذي نظنه من الكتاب لكن هذا لا ينفع الا في اثبات وجوب العمل عليها من الخارج وبعد تسليم ثبوته
لا يحصل منه شيء الا وجوب العمل على ذلك الظن ولا يثبت من ذلك … في هذا المقام والحاصل ان متعلق العلم قد يكون ظنا وقد يكون شيئا
ثابتا في الواقع وصيرورة الظن متعلق العلم لا يجعل الظن علما وهو واضح ثم لما طال الكلام لما سامحنا الخصم في تسليم الاجماع القاطع للقال والقيل
فلنعد الى منع الاجماع ونقول ان الاجماع هو اجتماع الفرقة بحيث يوجب القطع برأي الامام ولم يتحقق لنا بعد وقوع هذا الاجماع فان ذلك
الاجماع اما من ملاحظة فتاويهم صريحا واما من حصول العلم برضاهم بذلك بحيث يحصل القطع برضا رئيسهم اما الفتوى فلم يجتمع منها من فتاوى
اصحاب الرسول والائمة عليهم السلام والتابعين لهم التصريح بان كل ظن يحصل من ظواهر الكتاب في كل وقت وزمان وان كان بعد الف سنة حجة لكل من يحصل له
من العلماء وان كان بعنوان القاعدة واما ارباب التصانيف … فان سلم اجتماعهم على تلك الفتوى فغير معلوم انه … بذلك وجوب
العمل بتلك الظواهر انما كان لاجل انها ظواهر الكتاب بل لعله كان من جهة انه ظن من الظنون الاجتهادية واما حصول العلم برضاهم بتقريب حصول العلم
بالتتبع من احوال السلف انهم كانوا يستدلون في محاوراتهم ومناظراتهم بالآيات القرآنية من دون نكير منهم فلا يستلزم ان ذلك كان من جهة اجماعهم
على حجية الظواهر بل لعله كان لحصول القطع بها بسبب … وذلك كان مختفيا علينا فاحتاج الى التنبيه كابن الصادق … الراوي الذي
كان يستمع الى غناء الجواري حين جلوسه على الخلاء … اما سمعت الله يقول ان السمع والبصر والفؤاد
كل اولئك كان عنه مسؤولا واستدلال ابي بكر لعمر حيث شك في موت النبي بقوله انك ميت وانهم ميتون فمن ادعى تحقق الاجماع فالعهدة عليه
ولا حجة علينا والحاصل انه دعوى الاجماع على حجية ظواهر الكتاب حتى آيات تحريم العمل بالظن ثم بعد ذلك دعوى خروج آيات التحريم في كل ظن لم يقم على حجيته قاطع
حتى في امثال زماننا التي انسد باب العلم فيها غالبا ودعوى اندراج كل هذه الظنون تحت القاعدة المدعى عليها الاجماع في غاية الغرابة ومن الغريب
ان الجماعة المتمسكين في اصالة حرمة الظن … في امثال زماننا بهذه الآيات يستدلون في اثبات حجية اخبار الآحاد والاستصحاب وغيرهما من الادلة

الظنية بان باب العلم فى امثال زماننا منسد والتكليف باق بالضرورة فيجوز العمل بالظن والا لزم تكليف ما لا يطاق وغيره ولا يخفى انا لا نسلم ان هذا
الدليل يقتضى حجية الظن مطلقا الا ما قام القاطع على عدم حجيته ولا يصح ان يتوهم هنا الاستدلال لجواز العمل بالظن المعلوم الحجية اذ الظن المعلوم
الحجية لا يحتاج الى الاستدلال لجواز العمل عليه وعلى قول الخصم بان الظن المعلوم الحجية علم وليس بظن كما مر فالامر اظهر ويتوجه المعارضة بان هذا الدليل
العقلى القاطع فى امثال زماننا يفيد جواز العمل بالظن مطلقا الا ما قام القاطع على بطلانه بلا حاجة الى استثنائه لانه ليس بظن بل هو مقطوع بعدم
حرمة العمل به قطعا فالحاصل ان الايات ان سلمنا دلالتها على حرمة العمل بالظن عموما مع اخراج الظن المعلوم الحجية فيجب العمل بهذا الدليل ايضا مع اخراج الظن
المعلوم عدم حجيته فارتفع بهذا الدليل القطعى العقلى الظاهر الذى ادعيت من الاستقراء والمحصل ان كل ظن لم يثبت بطلانه فهو حجة ويبطل القول بان
الاصل حرمة كل ظن الا ما ثبت حجيته وان كان لك كلام فى هذا البرهان القطعى الذى تداوله المجتهدون فى كتبهم فالاعتصام بالاعتصام فهو يحتاج الى
كثير ونظر بل بعضه وقد شرحنا ذلك واوضحناه فى بحث حجية اخبار الاحاد وبينا ان الاصل حجية جميع ظنون المجتهد وان الاصل فيها الحجية الا ما اخرجه
الدليل وبيان وجه الاستثناء من الدليل القطعى مع ان التخصيص من شان الادلة الظنية وان شئت فاجعله من قبيل البرهان المذكور باعتبار الاخر التى
اقاموها على حجية ظن المجتهد من لزوم ترجيح المرجوح لولاها ومن وجوب الاحتراز من الضرر المظنون ونحو ذلك فان كل ذلك ادلة على حجية ظن المجتهد
حيث انه ظنه لا من حيث انه ظن خاص من دليل خاص ويتناول هذه الطريقة ونظائره وكلماتهم بذلك من اجل الشاهد على بطلان دعوى ان مقتضى الاجماع
المدعى حجية ظواهر ايات التحريم مطلقا اذ لو سلمنا ذلك الاجماع فى الجملة فكل يتم صحته تنادى بانها مخصصة بغير ايات تحريم الظن فيصير دعوى الاجماع
يعنى ان الاجماع وقع على حجية ظواهر الكتاب الا ظواهر ايات التحريم فى زمان انسداد باب العلم فكنا فى اول المسئلة نكتفى منك بانك لا تزيد لنا بمنع تحقق الاجماع
فى حجية عموم الظواهر بحيث يشمل ايات التحريم مطلقا وان تكلنا اليها اكتفينا بمنع ان تلك الايات ظنية وظواهر لا قاطع عليها والان يسلك ان ندعى
الاجماع على ان تلك الظواهر ليست بحجة بتمامها لما عرفت ان جماهير العلماء المحققين يستدلون فى كتبهم على ترجيح الظن بالادلة المذكورة التى مفادها
حجية ظن المجتهد من حيث انه ظنه لا من حيث انه مستفاد من دليل خاص والا لم يحتج الى هذا الاستدلال ثم بعد التنزل فى جميع ما ذكرنا يظهر لك الجواب
عما يمكن ان يرد على تلك البراهين القاطعة من باب المعارضة بان مقتضى تلك البراهين العمل على الظن مطلقا ويدخل فيه ظن ايات التحريم اذ تلك ايضا
ظنون وظواهر قبلا لما ذكرناه من حجية ظواهر الكتاب حتى ايات التحريم فان قيل ان البراهين قرينة على التجوز فى ايات التحريم فيرد ان الاجماع على
حجية الظواهر اجمالا قرينة على تخصيص ايات التحريم او التجوز فيها وذلك لان تلك البراهين قاطعة لا يقبل التخصيص فى مطلقها لايات التحريم بعمومها و
تخصيصها بغير صورة انسداد باب العلم ولا يمكن تخصيص ظواهر ايات التحريم لعدم امكان تخصيص القطعى وتخصيص تلك البراهين بالقياس ونحوه
ونحوها ليس من باب التخصيص وقد بينا الوجه فيها فلاحظ وسنبينه ايضا وحاصل الجواب منع حصول الظن بها بعد ملاحظة ابتناء الشريعة على جمع المختلفات
وتفريق المؤتلفات واما بان الاستثناء دليل على مراد الشارع لنا لا ان الظن الحاصل منها مستثنى من مطلق الظن واما بمنع انسداد باب العلم فى موارد
مثل القياس بالنسبة الى مقتضاه لثبوت حرمة العمل بمؤداه فيرجع الى سائر الادلة ويعمل عليها وان وافق مؤدى القياس واما بمنع ثبوت تحريم
العمل عليه فى مثل زمان الحرج والاضطرار وانسداد باب العلم وعلى المدعى عهدة دعوى العلم او الضرورة ومن الغرائب الغريبة ما استغربناه سابقا
من الجمع بين الاستدلال بثبوت حرمة العمل بالظن فى سائر المواضع والاستدلال لجواز العمل بالظن مثل خبر الواحد ونحوه بانسداد باب العلم
ولزوم تكليف ما لا يطاق ما قد شمر فيه عن ساعده من انا انما كلفنا بالواقع لا بعلم ولا ظن ولما كان العلم مطابقا للواقع علمنا انا مكلفون بالعلم
لما انسد بابه لم ينفتح باب الظن على الاطلاق لحرمته وكونه كالميتة فى المخمصة فيقدر ما يندفع به الحاجة وهو ظن المجتهد فى بعض الاشياء
هو الدليل لا الظن الكلى ولا فى البعض لا الظن البعضى الكلى وذلك لان التناقض بين ادعاء اصالة حرمة العمل بالظن مطلقا والاستدلال
بهذا الدليل مما لا يخفى على ذى شعور ضعفه ووهن هذا الكلام لا يحتاج الى البيان لكن لما مر بان ذهننا ممتحن باشالة ذلك بل كم وقع من هذا
القبيل فى الادلة والاقوال فنقول دفعا للمعسول بشبه الامر على بعض الطلبة ان الكلام فى هذه المقالة فى ظن المجتهد وانتقاله عنه الى التقليل المؤنة

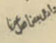
وتقليل المؤنة





وتسهيل المؤنة فانا سلم انسداد باب العلم على المجتهد فى بعض المسائل او اغلبها فالظن الذى يجوز للمجتهد العمل عليه من باب اكل الميتة فان كان هو ظنه من حيث
هو ظنه الا ما ثبت بطلانه بالدليل فهو مطلوبنا لعدم اختصاصه بظن دون ظن وان كان ظن معلوم الحجية فنقول لك بين لى انه هل ثبت حجيته مطلقا يعنى فى حال حضور
الامام وغيبته وفى امثال زماننا واحيانا او فى زمان الغيبة وعدم الامكان فقط فان كان الاول فمع انه مما لا يمكن اثباته فى اكثر الادلة فان خبر الواحد
لو سلم الاجماع فيه فلا يثبت الا فى الجملة كما هو واضح وفصلناه فى محله وهو لا يفيد اليقين فى شئ كما هو واضح وكذا الاستصحاب وغيره ان سلم كون حجية الكتاب
اجماعيا كما مر الكلام فيه مع انه لا يثبت منه الا اقل قليل من الاحكام ولا يثبت اصل البراءة ان سلم قطعيته شيئا من الفقه ايضا فنقول ان ذلك ليس من باب
انسداد العلم سيما على زعم الخصم من كونه مما هو معلوم الحجية مطلقا وان كان الثانى فبين لى انه اى ظن لا يجوز العمل به للمجتهد فى حال الحضور وقام الدليل على جواز
العمل به فى حال الغيبة ولنختم الكلام بما عسى ان يختم به الكلام وان كان ذلك غير مرضى من مثلى بل واى كلام لا يرد عليه كلام الا كلام الملك العلام و
الكرام ونعود الى ما كنا فيه من القدح فى الاجماع المدعى على حجية ظواهر الكتاب فنقول ان المسلم منه انما هو الاجماع على ما هو ظاهر عند المشافهين بها
عندهم او فيما يحصل الظن به لكل اهل اللسان او كل العلماء واما ما يحصل الظن فيه للبعض دون البعض فلا معنى للاجماع على حجيته لك الا دعوى ان كل من
يحصل له الظن فهو حجة عليه دون غيره واثبات الاجماع على ذلك بعد ان علماء الاسلام اجمعوا على ان كل من يحصل له الظن بشئ فهو حجة عليه بحيث يحصل له القطع
بان راى الامام فى هذه المسئلة ان من يحصل له الظن من مفهوم المخالفة مثلا فهو حجة عليه دون من لا يحصل فلا ومن يعتبر العام المخصص فهو حجة عليه دون من يعتبر
فلا ونحو ذلك القياس فان قلت ان حجية ظن المجتهد اجماعى فلا معنى للتشكيك فى ذلك قلت هذه غفلة عجيبة فان كلامنا فى اثبات الاجماع على حجية الظن
الحاصل من الكتاب بالخصوص من حيث هو هو فلا كلام لنا فى حجيته من حيث انه ظن من ظنون المجتهد ايضا فدعوى الاجماع على حجية الظواهر هو على ما هو ظ
من اللفظ فى نفس الامر لا ما هو ظ عند كل مجتهد فالاجماع انما يسلم فيما هو مسلم ظهوره عند كل اهل اللسان فما اختلف فى ظهوره لا يدخله الاجماع ويلزم من ذلك
ان مدعى الاجماع على حجية الظواهر فى مثل كون العام المخصص ظاهرا فى الباقى بعض ما خرج القشون المجوزة مثل قوله فى ليلة العطش والظن فى القبلة والوقت
ونحو ذلك فعموم ايات التحريم بعد تلك الايات ظاهرة فى تحريم العمل بالشهرة والظنية ونحو ذلك ونحن وان سلمنا ذلك لكن نقول هناك تخصيص حقا وقد
العام ولا تمنعك الظهور فى الباقى بالنسبة اليه ثم دعوى الاجماع عليه والحاصل ان القول بكون حجية الظواهر اجماعية لا بد ان يناط بما هو ظ فى نفس الامر
يقينا او بحسب ظن مدعى الاجماع والاول لم يثبت والثانى لا ينفع فى حقية دعوى الاجماع وهذا بخلاف دعوى الاجماع على حجية ظن المجتهد فان معناها الاجماع
على ان ظن كل مجتهد حجة عنده وعليه وعلى مقلده لا فى نفس الامر بخلاف الاجماع على حجية الظواهر فان معناه انها حجة على كل احد فهو شئ واحد لا انها تختلف
باختلاف الاشخاص فيختلف الحجية باختلاف افهام الاشخاص فى كونه ظاهرا فان قلت انا ندعى الاجماع على ان الظن الحاصل من القران حجة لا ان الاجماع على ان العمل
بالظواهر واجب فلا يضر فى ذلك الاختلاف فى الظن فان ذلك اختلاف فى الموضوع وهو لا ينافى انعقاد الاجماع على حجية اصل الظن وذلك من قبيل وجوب
الصلوة فى الحرير اجماعا مع الاختلاف فى حقيقته وكل حرمة التكفير فيها قلت انا نجيب عن ذلك اولا بالمعارضة ونقول ان من المسلم تحقق الاجماع على حجية
ظن المجتهد فى امثال زماننا بمعنى انه يجوز له العمل بما اداه اليه ظنه ولمقلده تقليده ودعوى هذا الاجماع عامة بالنسبة الى الاجتهاد فى نفس الدليل وفى
كيفية الاستدلال فهل يمكنك ان تقول لا يجوز لمثل الشهيد اذا اداه ظنه الى العمل بالشهرة العمل عليه ولا لمقلده متابعته والقول بانه مخطئ اثم
او تعذره فى ذلك لانه ظنه وهو حجة عليه وعلى مقلده فان الاجماع على جواز عمل المجتهد بظنه يوجب جواز العمل بالشهرة لمن اداه ظنه الى العمل بالشهرة وكذا
اذا حصل له القطع بحجيتها لاجل انسداد باب العلم وبقاء التكليف لو فرض اقتضاء الملاحظة الراجحة فى النظر فيها ورجحانها على الاصل فى نظر المجتهد فنقول
بعنوان القلب من باب الالزام ان الشهرة حجة بالاجماع فكما انك تقول الاجماع على حجية العمل بالظن الحاصل من الكتاب يوجب حرمة العمل بالايات
التحريم اجماعيا فنحن نقول ان الاجماع على حجية ظن المجتهد عليه وعلى مقلده يوجب كون جواز العمل على مقتضى الشهرة لمن ترجح فى نظره اجماعيا فان
قلت الظن الحاصل من ايات التحريم ظن نفس الامرى بخلاف الشهرة فانه ظن اضافى بالنسبة الى المجتهد قلت اولا انا ايضا نقول ان الظن الحاصل
من الشهرة ايضا من الامور النفس الامرية لانها بنفسها تفيد الظن مع قطع النظر عن خصوصية المجتهد وثانيا نقول افهام الباقى بعد التخصيص

العام المخصص وظهوره في الباقي من المسائل الاجتهادية ويختلف باختلاف الاشخاص بما ظهر في الباقية نفس الامر لكن الباقي قد يلاحظ بالنسبة
الى افراد العام وقد يلاحظ بالنسبة الى اوقاته فظهور ايات القرآن في حرمة العمل بظن المجتهد الحاصل من الشهرة مثلا في امثال زماننا وبعد سد
باب العلم ممنوع واضح فيندفع النقض لا يرتج في غاية الوضوح فان دعوى هذا الظهور من محض الغفلة فلا يصير حجة على احد وثانيا نجيب عنه
بالمناقضة ونقول لا ينفع الاجماع على الكلي الجملة الافراد المحتملة الاندراج اترى انه اذا قال الشارع ان الكافر نجس وانعقد الاجماع
عليه واختلفوا ان المجسمة مثلا كفار ام لا ان من يقول بكفرهم بنظره واجتهاده يمكنه القول بان نجاستهم اجماعية او قطعية كلا بل يقول ان ظني
نجاسة لظني انه كافر يحتاج اثبات حجية هذا الظن وعلمه على انه بنجاسة المجسمة الى دليل اخر وهو حجية ظن المجتهد لا الاجماع المذكور المنعقد
على نجاسة الكافر بالاجمال فقط فكذا فيما نحن فيه نقول ان الاجماع لو سلم على حجية الظن الحاصل من الكتاب في الجملة فلا نسلم الاجماع على حجية ظنها
العام المخصص يقينا وكيف يدعى عليه الاجماع بالخصوص سيما مع ما يظهر من جل العلماء القول بحجية مطلق ظن المجتهد كما لا يخفى على من تتبع كلماتهم فـ مشهور
الى بعضها في اخر الكلام فظهر ان الحجية انما هو لكونه ظن المجتهد لا لانه ظن حاصل من الاية والحاصل انا نقول اما ان نقول ان الاجماع منعقد على
حجية الظنون الحاصلة للمشافهين ومن يحذو حذوهم من الكتاب والخبر القطعي واما ان نقول ان الاجماع منعقد على حجية ما حصل من الظن الحاصل للمجتهد
من الكتاب في امثال زماننا ولو بعد ملاحظة المعارض والعلاج وبالجملة الظن الحاصل بعد الاجتهاد مع مدخلية الكتاب فيه ولكن من حيث ان الكتاب
داخل فيه ومن جهة دخوله ومن جملة ما نظر حرمة العمل بالظن واما ان نقول ان الاجماع منعقد على حجيته من جهة انه ظن من ظنون المجتهد وظن المجتهد حجة عليه
وعلى مقلديه في امثال زماننا فان كان الاول فقد عرفناه لك فلا ينفعك واما الثاني فلم لا تسلم ان علم حجية ظن مجتهد يعتمد على ظن لم يتمكن فيه الا استنباط
الكتاب او ما هو مثله من المتون القطعية اذا ادى ظنه اليه فلا بد لك ان تقول بانا نثبت ان الاجماع منعقد على جواز اعتماد المجتهد على ظنه وجواز
اعتماد مقلديه عليه والا للزم عليك ان تقول ان مثل الشهيد من يقول بحجية الشهرة لا يجوز له العمل على اجتهاده ولا لمقلديه تقليده وهو باطل بالاجماع
فثبت ان ما ثبت عليه الاجماع هو حجية ظن المجتهد من حيث هو ظنه فظهر ان الاجماع الذي ادعيت على حجية الظن الحاصل من الكتاب ليس من جهة انه ظن
الكتاب بخصوصه بل من جهة انه ظن المجتهد والقول بان ظن المجتهد من حيث انه ظن المجتهد اجماعي يبطل التمسك باصالة حرمة العمل بالظن والا للزم التناقض
فان قلت انا لا نقول بان ظن مثل الشهيد ليس بحجة عليه ولا على مقلديه ولا نقول بانه اثم بل نقول بانه مخطئ معذور هو ومقلدوه ولكن نقول الحق
التحقيق هو ضد للاحرمة العمل بالظن بسبب البديهة وهو الاجماع قلت ان الشهيد ايضا يقيم البرهان بسبب انسداد باب العلم وانحصار المناص فان قلت
نمنع انسداد باب العلم لكون القرآن قطعي العمل قلت مع ان ذلك خروج عن المتنازع اذ المتنازع بعد انسداد باب العلم فاذا رجعت الى دعوى
عدم انسداد باب العلم فلا بد ان ترجع الى اثباته ونحن ما بينا ذلك في بحث خبر الواحد مفصلا فلا حاجة هنا الى تحرير الكلام في ذلك ولكن نقول
هنا في الجملة ان ظاهر القرآن على فرض تسليم قطعيته حجيته لا يثبت الا اقل قليل من الاحكام فان قلت اصل البراءة ايضا قطعي قلت نمنع اولا قطعيته
لكونه من المسائل الخلافية الاجتهادية المبنية اكثر موارده على الادلة الظنية وثانيا انها لا تثبت الفقه ولا الاحكام التفصيلية اليقينية
ثبوتها تفصيلا في الشرع على سبيل الاجمال كما لا يخفى على المطلع وكذا الاستصحاب ليس بقطعي ولا يفيد القطع فان قلت ان العمل على اخبار الاحاد
قطعي لدلالة الايات والاجماع قلت دلالة الايات غير واضحة والاجماع ثم دعوى الاجماع مع ظنيتهما من السيد والشيخ متعارضة مع ان المسلم منها انما
في الجملة لدعواهم على اشتراط العدالة واختلافهم في معنى العدالة واكتفاء الشيخ بالتحرز عن الكذب واكتفاء المشهور بعمل المشهور على الخبر الضعيف
واكتفاء بعضهم في المزكي بالواحد واشتراط بعضهم الاثنين واختلافهم في الكاشف عن العدالة والاشكال في ما قرر مذهب المزكي للمجتهد في معنى العدالة
والكاشف عنه ثم بعد ذلك الاشكال في مخالفة الاخبار ومعارضة بعضها البعض مع اختلافهم في كيفية الترجيح والمناص مع ان كثيرا من المرجحات لا نص
عليها اصلا على الاسانيد ومنها تقديم الاصل ومخالفته وغير ذلك واختلاف المرجحات المنصوصة بحيث لا يرجى دفعها الا بالرجوع الى الظن الاجتهادي كما سنبينه
في الخاتمة الى غير ذلك مما لا يحصى كثرة والحاصل ان دعوى الاجماع على حجية اخبار الاحاد مما لا ينفع في شيء من الاحكام من جهة صيرورتها قطعية

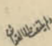

وادعى بعضهم





وادعى بعض اهل عصرنا الاجماع على حجية الظنون المتعلقة بالكتاب واخبار الاحاد بنوعيها ونحن بمعزل عن ذلك وفهمه قصير ولا نفهم بذلك
معنى الا ان ما يضطر اليه المجتهد في زمان الحيرة ويفهمه فهو حجة عليه ولا اختصاص لذلك بالكتاب واخبار الاحاد وان اراد الخصوصية في ذلك فعهدته عليه والترجيح
الى القطع في جزئيات موارد هذه الدعوى يقتضي بطلانها والمنا... الكلام في ذلك مما لا يعنينا ولكن نذكر بعض الكلام فيه مما يكون من باب القانون
لما نطوي عنه ذكره وهو ان الاجماع المدعى على حجية الظنون المتعلقة بالمذكورين اما على الظنون الدالة على حجيتها ودلالتها او كيفية العلاج في
تعارضاتها او الفقه الذي يمكن ان يسلم ويتصور من هذه الدعوى انما هو الظنون المتعلقة بالاخبار المعلوم جواز الاعتناء بشانها والتكلم عليها
ولا بد من جمعها وتعديلها وترجيحها لان مصنفها من زمان الائمة لا غائلة فيها بالذات لكن الاشكال في شانها بعضها مع بعض وترجيح بعضها على بعض وفهم
معانيها واما الكلام في ان هذا الصنف من الخبر هل هو من جملة تلك الاخبار ام لا فليس في ذلك كلاما متعلقا بالخبر بل هو متعلق باثبات حجية مثل
النزاع في ان خبر الغير المعتبر حجة ام لا والموثق حجة ام لا وخبر المتحرز عن الكذب حجة ام لا وخبر الضعيف المنجبر بالشهرة في العمل حجة ام لا وهل تزكية العدل
الواحد حجة ام لا والمرسل حجة ام لا ونقل الخبر بالمعنى جائز ام لا فان دعوى الاجماع على حجية الظن الحاصل بحجية نفس الخبر من غير جهة انه ظن المجتهد ممنوع
فان قلت ان الاخبار الواردة في علاج التعارض بين الاخبار مستفيضة بل قريبة من التواتر وهي كما تدل على حجية خبر الواحد في الجملة تدل على جواز العمل
في التعدي الى المتحابة الاخبار واخذ الحجة وترك غيرها قلت بعد تسليم تواترها بالمعنى بحيث يجديك نفعا انها انما تدل على الاجتهاد فيما ثبت جواز
العمل بهما وترجيح بعضها على بعض لا في اثبات ما يجوز العمل به منها وما لا يجوز فكما ان الاخبار الواردة في تعيين العلماء او اشباح الائمة او المامورين
انما هو بعد صلاحية الاية للامامة فكذلك فيما نحن فيه فان قلت نعم ولكن هذه الدعوى تندرج في دعوى الاجماع على حجية الظن المتعلق بالكتاب فانه
يقتضي حجية ما يفهم من قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ الاية فان الاية تدل على حجية خبر العادل وخبر الفاسق الذي تبين خبره فاكثر هذه الاقسام مما
داخلة في منطوق الاية ومفهومها قلت كلا فهل حجية الخبر الضعيف المنجبر بالعمل ان كان من جهة التبين يقتضي بظاهره حصول العلم بالصدق
لا كفاية الظن سلمنا كفاية الظن بشرط العدالة ايضا لا يفيد ازيد منه فاذا دل الاية بمفهومها على سماع خبر العدل المفيد للظن فلم يكتف في جانب
المنطوق بالظن الحاصل من التبين بمقدار ما يحصل من خبر العدل لكن نقول بل نمنع من هذا جواز العمل بالشهرة ايضا لانها ايضا مما يفيد الظن من
التبين فان قلت ان التبين المتحقق هو البحث عن الفحص من الشهرة اخبار عن الراوي لا الاجتهاد قلت فان قولنا التزكية لاجل اثبات العدالة التي هي عبارة
عن الاخبار عن الاجتهاد فان جعلت النبأ اعم ليشملها فيشمل الشهرة ايضا وان جعلته مخصوصا بالاخبار عن المحسوسات والبديهيات فلم تعتمد على اثبات العدالة
التي هو شرط قبول الخبر بنفسه ان اعتمدت فيها على الظن الاجتهادي في الدليل على حجية هذا الظن والاعتماد على الاجماع الذي ادعيت عليه الكلام
مع انا نقول ان ذلك الاية تدل على ان الحجية انما هو من اجل حصول الظن فان الاعتماد على العلة يقتضي ان الاكتفاء بالعدل ايضا انما هو لاجل حصول الظن
بخبره وذلك واضح مما ذكرنا فان اصابة القوم بجهالة تعليل لعدم الاعتماد الا على ما يفيد الظن بالصدق وذلك لا ينحصر في الخبر فدلالة الاية على الاكتفاء
بالاطمينان الظني فالتمسك بالاية ينفعنا ولا يضرنا ومن ذلك يحصل قوة اخرى لما ذهبنا اليه فان ذلك يجري في اكثر ما ادعاه الخصم من الاعتماد على الاجماع
على حجية الظنون المتعلقة بالاية والاخبار في غير جهة الاستنباط والكلام في ثبوت ان المعتمد انما هو الظن الموروث للاطمينان عادة ويتشعب من
ذلك احكام كثيرة وقوانين كلية كلها مبتنية على ذلك ويحصل التخلص من الاشكالات في وجه الاعتماد في مثل تزكية الراوي وقبول قول الطبيب المرخص
للمبيح للفطر والتيمم وفي اثبات اللغة وشيا العظم وقول المقوم والقاسم والمترجم وغير ذلك مما صرح في كفاية الكثرة في ابواب الفقه فقد تراهم يختلفون
يترددون في كفاية الواحد في الامور المذكورة لاجل ترددهم في انها خبر او شهادة وما ذكرنا معرفته لا حاجة الى ذلك بل هذه الامور من جزئيات ظن المجتهد
الموضوعات والمعتمد انما هو الظن وهذه الاية ايضا تدل على الاعتبار بملاحظة العلة مع ان في الاستدلال بالاية في حجية اصل خبر الواحد اشكالا عظيما في جعلها
اية لا تدل على جواز العمل بخبر الواحد منفردا وان كان الراوي عدلا ايضا وذلك لان النبأ اعم من الرواية والشهادة وغيرهما من اقسام الخبر المقابل
للانشاء وقد اعتبروا التعدد في الشهادة واكتفوا بالواحد في الرواية ومع ذلك استدلوا في المقامين لاشتراط العدالة بالاية

دليلا على اشتراط العدالة في الشهادة فيلزم ان يكون المراد من الاية ان الرجل الواحد العادل كالاسطلاع في الجملة ولكن لم نعلم انه منفردا او بشرط انضمام
مع الغير ليشمل المقامين فلا يدل على قبول قول الواحد منفردا في غير الشهادة كما لا يجوز ارادة قبوله منفردا بالنسبة الى غير الشهادة ومنضما الى
الغير في الشهادة في استعمال واحد غير صحيح لاحتياجه الى ظهور استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي معا والقول بان الاصل والظاهر من الاية كفاية
الواحد والشهادة مخرج بالدليل مع كون الاية ظاهرة فيما هو بالشهادة اشبه من كونها اخبارا عن شخص معين مستلزم لتخصيص المنطوق بالمفهوم لثبوت
الدليل الخارج على عدم كفاية التثبت للفاسق في الشهادة فلا يمكن الاستدلال بالاية على عدم قبول شهادة الفاسق والحال انه فيلزم عليهم احد الامرين اما ترك
الاستدلال بكفاية الانفراد في الرواية او الاستدلال باشتراط انتفاء الفسق والحال في الشاهد والثاني اظهر نظرا الى الامر بالتثبت فلا بد في تصحيح الاستدلال
بالاية على حجية الخبر منفردا ابطال الاستدلال بها في الشهادة ولا غائلة في التزامه لثبوت دليل اخر في الشهادة ولكن يبقى ما ذكرناه من الايراد اعني ان
الاية تدل على حجية الخبر من حيث انه موجب للاطمينان الحاصل بالظن لا من حيث انه خبر كما يقتضيه التعليل فهذه الاية ايضا لنا لا علينا فظ الكتاب الذي هو
عمدتهم في حجية الخبر ايضا بعد الغض عن تسليم كونه اجماعيا يثبت به [illegible] لكن ان العدالة المشترطة في قبول خبر الواحد فلا تحتاج الى الاثبات
واختلفوا في ثبوتها بتزكية العدل الواحد عليه وقيل بثبوت العدالة بتزكية الواحد مطلقا وقيل بالاحتياج الى الاثنين مطلقا وقيل بثبوتها في الراوي
بالواحد ودون الشاهد فان قيل بان التزكية شهادة فلا معنى للتفصيل للزوم التعدد في الشاهد وان قيل بانها خبر فاوجه اعتبار التعدد فيها في
الشاهد التحقيق كفاية الواحد في الراوي لاجل حصول الظن بالرواية بمجرد تعديل عدل واحد لراويها لا لانه خبر واحد فيكفي فيه الواحد لا لاجل انه شهادة
ولا يشترط فيها التعدد هنا بالخصوص اما ان ذلك لاجل حصول الظن الاجتهادي لا لاجل كونه خبرا فلان المتبادر من الخبر والنبأ في الاية هو ما يخبر عن الواقع
بعنوان الجزم والتزكية غالبا مبتنية على الاجتهاد والظن فهو من قبيل الفتوى وحجية الفتوى انما هي للاجماع او لاية النفر ولغيرها من الاخبار لا انه
خبر واحد وهذه الادلة مفقودة في التزكية كما لا يخفى فهو من باب العمل بقول الطبيب واهل الخبرة غاية الامر انها [illegible] من جملة
الاخبار [illegible] ما يقول لنفس الامر [illegible] معتقده وهذا لا يوجب حجيتها من حيث انها نبأ فان المناط في الحجية هنا ايضا هو الظن وهذا الاخبار [illegible]
وحجية قول الطبيب واهل الخبرة لاجل كونها موجبا للظن [illegible] الفقهاء واختلافهم في الاكتفاء بالواحد او الاثنين فيها متفرعا على كونها خبرا او شهادة لا
لانهما ليسا داخلين في احدهما ظاهرا فيكفي العدل الواحد بل من يحصل به الوثوق وان كان كافرا واما انه ليس بشهادة فلانا بينا انها غالبا [illegible]
واعتبار التعدد فيها فالقول بانه شهادة ولم يعتبر فيها العدد هنا يحتاج الى دليل كما ان من فصل واكتفى هنا بالواحد ودون الشاهد [illegible]
والحاصل ان من يقول بان التزكية شهادة فلا بد ان يكون اكتفاؤه بالشاهد الواحد لاجل كفاية الظن لا لانه شهادة واعتباره العدد في تزكية الشاهد
لعدم اعتبار الظن هنا ولزوم العلم او ما يقوم مقامه ومن يقول بانها رواية لا بد ان يقول بتخصيص حجية خبر الواحد بشرط فقده الجزم فيما لو كان
الاخبار في تزكية الشاهد فيعتبر الراويين لا الشاهدين وهذا مع ورود المنع عليه بكونها نبأ وخبرا غير مانع من كلامهم فانا لم نسمع من احد
اشتراط الروايتين في شيء وانما سمعنا اعتبار الشاهدين فالمحصل من جميع ما ذكرنا ان الاعتبار في التزكية انما هو بالظن الاجتهادي وهذا الظن لم يحصل
من الكتاب ولا من السنة اذ فهمنا اخراجهم لفظ النبأ في الاغلب نعم يمكن استنباط حكم من العلة المستفادة من اية النبأ وقد بينا انه يثبت مقصودنا فهو لنا
لا علينا ثم استمع لما يتلى عليك مما وعدناك سابقا من ذكر بعض كلمات الفقهاء الدالة على كون مطلق ظن المجتهد حجة [illegible] من ترجيح الظاهر على
الاصل وترجيح احد الاصلين بسبب اعتضاده بالظاهر والعمل على الظاهر من حيث هو ظاهر في كلماتهم في الجملة اجماعي ولنذكر بعض كلماتهم في هذا الباب وعليك بملاحظة الباقي
قال الشهيد الثاني ره في تمهيد القواعد في خاتمة باب التعارض اذا تعارض الاصل والظاهر فان كان الظاهر حجة يجب قبولها شرعا كالشهادة والرواية والاخبار
فهو مقدم على الاصل بغير اشكال وان لم يكن كذلك بل كان مستنده العرف او العادة الغالبة او القرائن او غلبة الظن ونحو ذلك فتارة يعمل بالاصل ولا
يلتفت الى الظاهر وهو الاغلب وتارة يعمل بالظاهر ولا يلتفت الى الاصل وتارة يخرج في المسئلة خلاف فههنا اقسام الاول ما ترك العمل بالاصل للحجة الشرعية
وهو قول من يجب العمل بقوله وله صور كثيرة منها شهادة العدلين بشغل ذمة المدعى عليه وساق الكلام في الفروع الى ان قال القسم الثاني ما عمل فيه بالاصل





ولم يلتفت الى القرائن الظاهرة وله صور كثيرة منها اذا تيقن الطهارة او النجاسة في ماء او ثوب او ارض او بدن وشك في زوالها فانه يبني على الاصل وان
دل الظاهر على خلافه الى ان قال القسم الثالث ما عمل فيه بالظاهر ولم يلتفت الى الاصل وله صور منها اذا شك بعد الفراغ من الطهارة والصلاة وغيرهما من العبادات
في فعل من افعالها بحيث يترتب عليه حكم فانه لا يلتفت الى الشك وان كان الاصل عدم الاتيان به وعدم براءة الذمة من التكليف به لكن الظاهر من افعال المكلفين
بالعبادات ان تقع على الوجه المأمور به فيرجح هذا الظاهر على الاصل المرجوح وساق الكلام في ذكر فروع كثيرة لذلك ثم قال القسم الرابع ما اختلف في ترجيح الظاهر
فيه على الاصل او بالعكس وهو امور ربما تعسر الكلام الخ ما ذكره اقول لا ريب ان الاصل من الادلة الشرعية ومعارضة الظاهر لا يمكن الا مع كونه دليلا ايضا ثم ان
الظهور اذا كان من دليل اخر معلوم حجيته مع قطع النظر عن الظهور كالرواية والشاهد وغيرهما فتقديمه على الاصل انما هو من جهة الدليل الخارجي عما يلحقه
او غيره والا فالظهور ان كان مما يمكن اثبات الحكم به فالوجه تقديم غيره عليه مط وان كان لا يمكن اثبات الحكم به فلا معنى لتقديمه على الاصل في بعض المواضع فاثبات
تقديمه على الاصل كلما قدم عليه انما هو للدليل لا من حيث هو ظهور قلت [illegible] هذا الباب ان الكلام في الترجيح بين ما يدل الدليل القائم على حجيته
ما هو الظاهر المطابق له فيرجح على الاصل او الدليلين المخالفين الموافق احدهما للاصل والاخر للظاهر فيرجح الاقوى منهما بسبب المعاضدات والمرجحات على الاخر وانت
ترى كتب الفقهية والاصولية مشحونة بذكر المواضع التي وقع التعارض بين الاصل ونفس الظاهر ويتكلمون عليها ويختلفون فيها فبعضهم يرجح الظاهر وبعضهم يرجح
الاصل بل الظاهر من كلام العلماء ان الشارع جعل في ذلك مناطا للحكم وبنى في بعض المواضع الحكم على الظاهر وفي بعضها على الاصل بحيث يظهر من كلامهم ان الظاهر ايضا اصل
من الاصول وذلك كما في نفي العسر ونفي الحرج فقد تريهم يعقدون لنفي العسر والحرج بابا في الاصول ثم يذكرون في فروعهما القصر في السفر والتيمم عند الفرض
والخيار عند الغبن وغير ذلك [illegible] حكم الشارع بوجوب القصر او التيمم لا حاجة الى الاعتماد على العسر والحرج ولذلك يستدل الفقهاء بنفي العسر والحرج مستقلا
في غاية الكثرة [illegible] بالخصوص بما يوافقه وكذا الكلام في قاعدة اليقين وغيره ذلك وكلامهم في هذا الباب ايضا نظير الباب [illegible]
للاظهر يذكرون بعد هذا الباب ذكر الفروع للامثلة التي ثبت من الشارع تقديم الاصل كما في الطهارة والنجاسة كقولهم عليهم السلام كل شيء نظيف حتى تعلم
انه قذر وحتى تستيقن حتى اكتفوا فيه بالاحتمال البعيد بل قد يجوز من الحيلة في اخفاء الامر كما روي عن انه رش على ثوبه الماء بعد الخروج عن الخلاء لاجل
دفع توهم الاجتناب عن البول لو رأى رطوبة فيه بعد الخروج معللا بانه لو حصل الشك انه من ذلك وكذا في تقديم الظاهر على الاصل [illegible] في الشك
في شيء من اجزاء الصلوة بعد التجاوز لقوله فان الظاهر ان المكلف لا يخرج من فعل الا بعد الاتيان به وهذه المسئلة ايضا قد ثبت باجماعهم واخبارهم
وكذا العمل بمقتضى الظن في الصلوة وبالجملة الذي يظهر من كلام العلماء ان ههنا قواعد مقتبسة من الادلة الشرعية المعلومة فمنها نفي العسر و
نفي الحرج ولزوم البينة وقاعدة اليقين يعني لزوم العمل على مقتضى ما حصل اليقين به حتى يثبت الرافع ومن جملتها استصحاب براءة الذمة وغيرها
من اقسام الاستصحاب وغيرها مما حصل الظن به وكان ظاهرا بسبب العادة او الغلبة او غلبة الظن من جهة القرائن ونحو ذلك وكل ذلك مما استفيد جواز
الاعتماد عليها من الشارع اما من جهة التنصيص واما من جهة التنبيه والنسبة بين المذكورات عموم من وجه فكما انه قد يحصل بين بعض الادلة من الايات والاخبار عموم
من وجه فكذلك في المذكورات فقد يقع بين قاعدة اليقين وقاعدة العمل بالظاهر تعارض من وجه وهذا هو الذي ذكره الاصوليون ونقلوا اختلاف الفقهاء
في موارد ترجيح بعضها على بعض فان وقع الاجماع على احد الطرفين فلا اشكال فيه وما اختلف فيه فاما يعتضد احد الطرفين برواية او ظاهر اية او نحوها
فيرجح على الاخر وما لم يحصل فيه شيء من ذلك فاما يحصل للمجتهد ظن في الترجيح من جهة الاعتضاد بظاهر اخر او اصل اخر فيعمل عليه واما لا يحصل فيتوقف فيه
ويعمل بمقتضاه من التخيير او الاحتياط فظهر من جميع ما ذكرنا ان الظاهر والظن الحاصل من العادة والغلبة والقرائن ايضا مما اعتمد عليه الشارع وهذا باب
مطرد في الفقه لا ينكره الا من لا خبرة له بطرايقهم فان قلت ان كلماتهم هذه في بيان تحقيق معنى المدعي بصورة الدعوى حتى يقدم الظاهر فانما يريدون ان الظاهر
يقتضي كون من يخالف الظاهر مدعيا فهذا التحقيق حقيقة لفظ المدعي الوارد في الاخبار ففهم ان الظاهر مقدم على الاصل ويريدون بان من يدعي الظاهر هو
المنكر فيقدم قوله مع فقد البينة ولذلك يقدمون قول البايع في تمام الكيل او الوزن على قول المشتري [illegible] مع حضور المشتري حين الكيل لان
الظاهر ان المشتري لا يسامح في ذلك فالقول قول البايع وهكذا قلت ليس كذلك بل كلامهم اعم من ذلك كما ترى [illegible] في مسئلة الحمام [illegible] الطريق وغيرها



وكذا الكلام في الترجيح بين الزوجين المتداعيين في مقدار المهر حيث تدعي الزوجة مهر المثل والزوج اقل منه فالكلام فيه يرجع الى ترجيح احدهما مع
قطع النظر عن كون احدهما مدعيا والآخر منكرا وكذا في متاع البيت حيث تداعياه مع ثبوت يدهما معا عليه او يد وارثهما ويظهر ذلك في ما اذا
فيما لم يكن هناك نزاع اصلا مثل ما لو كان الوارثان صغيرين واراد الحاكم احقاق الحق مع انا نقول ان القول في تحقيق المدعي والمنكر ايضا مبني على
ذلك يعني العمل على الظن فانهم عرفوا المدعي بتعريفين احدهما انه من يترك لو ترك والثاني انه من يدعي امرا خفيا بخلاف الآخر فيكون الراجح هو
قول الآخر والرجحان اما من جهة مطابقته للاصل او للظاهر فاذا تواردا فلا اشكال وان كان مطابقا لاحدهما دون الآخر فيبنى على تقديم الاصل او
الظاهر فالكلام في تقديم احدهما على الآخر اصل من الاصول له من وجوه معرفة المدعي والمنكر فتقديم المنكر لاجل ان قوله موافق للظاهر مثلا لا لان
الظاهر مقدم لان القائل به هو المنكر والقول قوله وعلى المدعي البينة ولعل ما يظهر من بعض الاصحاب ان الاقوال في تعريف المدعي ثلثة احدها من
يترك لو ترك والثاني من يدعي خلاف الظاهر والثالث من يدعي خلاف الاصل مسامحة باعتبار ملاحظة المآل لا ان في الحقيقة اثنان كما يظهر من سائر
الفقهاء وصرح بانه نتيجة القولين فخر المحققين في الايضاح فان قلت فائدة ما افاده هذا الباب تجويزهم العمل بالظن والظاهر في الموضوع لا في نفس
الحكم الشرعي ومحل البحث حجية العمل بالظن في نفس الحكم الشرعي فلاحظ وتتبع موارد تقديم الظاهر فان المراد في العمل بالظاهر في الغسالة وفي الطين الطريق
وغيرهما ان الظن بحصول ملاقاة النجاسة يوجب الحكم بالنجاسة فان ملاقاة النجس من الاسباب الشرعية الموجبة للحكم بنجاسة الملاقي وكذا الظن بكون الجلد
المطروح منك اذا كان مقرونا بقرينة مفيدة للظن ككونه جلد الكتيبا التي لا يتناولها الكفار فالبايع ان الاصل عدم التذكية وكذا الظن بكون الشهر
السابق على رمضان تاما بسبب غلبة كونه شهرا تاما وشهرا ناقصا وهكذا الى آخر السنة وكون رمضان ناقصا لذلك يوجب الظن بكون اليوم الآخر من
رمضان عيدا فبسبب الظن بكونه عيدا يجوز الافطار على قول من يعمل بهذا الظاهر وهكذا العمل على الظن في الشك في جزء من الصلوة بعد دخول محل الجزء
الآخر فان كون المكلف في الباب حيث لا يخرج عن محل الا بعد اداء يوجب الظن بوقوع الفعل فيترتب عليه حكم الاجزاء وعدم لزوم العود وهكذا
الكلام فيمن يدعي صحة المعاملة اذا اختلفا فيها مثلا اذا تنازعا في كون العقد حال الجنون او الافاقة او الصغر والكبر او الرشد وعدمه وهكذا
فالظن بكونه كبيرا او رشيدا او عاقلا يترتب عليه الحكم بمقتضاه من الصحة وكذا النزاع فيما لو ادعت الزوجة المهر وانكر الزوج من الاصل فان الظاهر
ان المرأة لا تخلو من مهر اما مسمى او مهر المثل فحصول الظن بثبوت المهر او مهر المثل يوجب الحكم بلزومه عليه وهكذا في كل ما يرد عليك من مواضع تعارض الاصل
والظاهر فكلها من باب اثبات الموضوع بالظن ليترتب عليه الحكم ولا نزاع فيه اذ العمل بالظن في الموضوع وانما المراد انه لا يجوز اثبات الحكم من اصله
بالظن فلا يجوز ان يقال الشيء الفلاني واجب للشهرة او حرام كذلك لا ان الشيء الفلاني الثابت حكمه في الواقع نظن وقوعه فيترتب عليه حكمه قلت ان السبب
ايضا من الاحكام الشرعية الوضعية مع انه لا دليل على جواز العمل بالظن في وجود الموضوعات في اثبات الحكم والذي وقع مسلما في ذلك انما هو
في ماهية الموضوع ومعناه حيث يرجع فيه الى اللغة والعرف فيتمسك فيه بالاصول الظنية مثل اصل الحقيقة واصالة عدم النقل ونحو ذلك
كالبيع والاقباض والتصرف والعيب ونحو ذلك وكذا الكلام في مثل معنى القيمة والارش ونحو ذلك مع اشكال في بعضها انه هل هو من باب الاضطرار
وكونه من جملة ظنون المجتهد او انه من باب الخطوط الرواية او الشهادة ومن هذا الباب كثرة العمل ايضا واما الكلام في ثبوت الموضوع في الخارج حتى
يترتب عليه الحكم فلم يثبت جواز العمل بالظن فيه دليل بالخصوص من اجماع او خبر قطعي وان كان من جهة انسداد باب العلم وكون ذلك من جملة ظنون
المجتهد فهو انما ينفعنا ولا ينفعك فان ذلك ليس بخصوصية كونه في الموضوع بل هو عام والحاصل ان في موارد تقديم الظاهر على الاصل افتيا ما في الحكم
الشرعي بمجرد ظن حصول سببه في نظائر بدليل هذا الحكم جواز العمل بهذا الظن اذا تقرر هذا فنقول اما ان نسلم ان العمل على الظاهر استفدنا من الشرع
وقطع الكلام من راسه لان الظاهر معناه ما يوجب الظن كائنا ما كان محضا مع ملاحظة تصريحهم بالاكتفاء بغلبة الظن والقرائن وان لم نسلم ذلك
فاما ان نقول ان الفقهاء استنبطوا هذا الاساس بعد غيبة الامام وانقطاعهم عن تحصيل العلم فهو ايضا يكفينا لانا اجماعهم على ذلك في الجملة وانما
اختلافهم في بعض الموارد دون بعض وان لم نسلم ذلك ايضا وقلنا ان ذلك انما هو في كلام اكثرهم او بعضهم لا جميعهم حتى يكون اجماعا فنقول ان ذلك





ايضا يكفينا لان



ايضا يكفينا لان بذلك يدفع احتمال على ان حجية ظواهر الكتاب ونحوه من باب الاجماع على الخصوصية لا من حيث انها ظن فان ذلك انما يتم اذا كان
كل الفقهاء يتفقون بذلك من لا يكون ممن اعتمد عليها من حيث انه ظن المجتهد وما في ذلك باثباته مع ملاحظة ما ذكر واذا بلغ الكلام الى هنا فان كان امكنك
نوع من الفرار بادعاء فرق بين الموضوع ونفس الحكم على النهج الذي بينا لك عليه فنقول له ان فتحنا لهذا التحرير لك بابا ولكنا اغلقنا ذلك
عليك اغلاقا آخر فان كلامهم ينادي باعلا صوته ان هذا الباب ايضا يحتاج الى الاعتماد على ظن المجتهد من حيث هو في باب الترجيح بين معارضة الاصل
والظاهر فقد اختلفوا غاية الاختلاف فرجح بعضهم الظاهر في بعض المواضع والآخر الاصل وعكس في موضع آخر فانقطع المناص الا عن الرجوع الى ظن
المجتهد بل هنا اشكال آخر وهو ان من جملة الظواهر غلبة الصحة في افعال المسلمين ولا ريب انه يختلف باختلاف الاوقات والازمان فقد لا يحصل
الظن ابدا في فعل جماعة منهم او في زمان دون زمان فيحتاج تعيين اصل الظاهر والتبين في نفسها الى اجتهاد آخر فضلا عن ملاحظة معارضتها
ويشيد ما ذكرنا كلام امير المؤمنين عم في نهج البلاغة اذا استولى الصلاح على الزمان واهله ثم اساء رجل الظن برجل لم يظهر منه خزية فقد ظلم
واذا استولى الفساد على الزمان واهله ثم احسن رجل الظن برجل فقد غرر ثم اعلم ان قاعدة اليقين المستفادة من الاخبار لابد ان يكون معناه
لا يجوز نقض اليقين النفس الامري والظن اليقيني العمل الا باليقين كذلك والمفروض انه ظهر حصول سبب الحكم من جهة الغلبة او القرائن ظن
يقيني العمل والا لما جاز تقديمه على الاصل حينئذ فيصير حاصل القاعدة جواز نقض اليقين السابق بكل ظن حصل بتحقق سبب الحكم المخالف للحكم الاول
نعم يحتاج فيما يعمل على الاصل ويترك الظاهر الى دليل خارجي فتقديم الاصل على الظاهر مخالف للقاعدة ومخصص لها فيصير المعنى حينئذ لا يجوز نقض اليقين
السابق باي من المعنيين باليقين اللاحق باي من المعنيين الا في مثل اليقين بالطهارة مثلا في ثوب المصلي او بدنه فانه لا يجوز نقضه باليقين
اللاحق حينئذ بل انما يجوز نقضه باليقين النفس الامري مثل رؤيته ووقوع البول عليه او مع بعض الظنون القطعية العمل كشهادة العدلين لو قلنا بقبولها
لا مطلق غلبة الظن بحصول السبب وملاقاة النجاسة او نقول ان المراد باليقين في الموضعين او في خصوص اليقين الثاني هو النفس الامري والعمل
بالظاهر يحتاج الى الدليل يعني لا يجوز النقض الا باليقين النفس الامري الا في بعض الصور الذي ثبت العمل عليه بدليل خارجي وعلى هذا فتقديم الظاهر
على الاصل مخالف للقاعدة فاما لا بد من العمل بتقديم الاصل مطلقا او الظاهر مطلقا فاوجب الفرق والتفصيل الا من اجل ما يعطيه الادلة الخارجية وهو خروج
عن ملاحظة الاصل والظاهر والتحقيق ان تنبيهات الشارع في الاخبار بعدم اعتبار غلبة الظن لا خصوص الظن الحاصل من الغلبة فلاحظ اخبار غسالة الحمام
والخبر في مسألة تداعي الزوجين وما يرى من سيرة الشارع من تغسيل الميت المجهول في بلاد الاسلام واستحباب السلام ووجوب الرد في بلاد المسلمين مع جهالة حاله ونحو
ذلك وتتبع كلماتهم في موارد اعمال الظاهر ولاحظهم لا يقتصرون بالظن الحاصل من الغلبة واذا تحقق لك ما ذكرناه يمكنك ان تجر الكلام الى جانب حجية
الشهرة واشباهها مثل الظن بتحقق الاجماع مما يثبت بها نفس الحكم الشرعي او ادراجها فيما حصل الظن بسبب الحكم الشرعي فان اعتمادنا على الشهرة مثلا مع
ملاحظة كثرة فتاوى العلماء الصالحين يورث الظن بوجود سبب لهذا الحكم الذي افتوا به من خبر او اجماع فالظن بالسبب يجلب الظن بالمسبب فاذا جاز الاكتفاء
بظن السبب في اجراء المسبب عليه فنقول به في مثل الشهرة ايضا فليتدبر ومنها ما ذكره الشهيد ره في الذكرى في مواقيت القضاء في مسألة الجهل بترتيب الفوائت
قال ولو ظن سبق بعض فالاقرب العمل بظنه لانه راجح فلا يعمل بالمرجوح فان هذا التعليل يفيد جواز العمل بالظن مطلقا كما لا يخفى ثم قال في الباب المذكور
في مسألة ما لو فاته ما لم يحصه قضى حتى يغلب على الظن الوفاء الى ان قال وللفاضل وجه بالبناء على الاقل لانه المتيقن ولان الظاهر ان المسلم لا يترك
الصلوة ومنها ما ذكره العلامة ره في النهاية في حجية الاستصحاب انه لو لم يجب العمل بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو بديهي البطلان وهذا
ايضا يقتضي العموم واشباه ذلك كثيرة ومنها ما ذكره الشهيد ره في الذكرى في مسألة حجية الشهرة فانه تمسك في ذلك بقوة الظن وهذا ايضا
يفيد العموم ومنها ما ذكره العلامة في المختلف في وجوب استقبال القبلة في دفن الميت حيث تمسك فيه بالشهرة وقد استدل في استحباب رفع اليدين بالتكبير
في صلوة الاموات ايضا بالشهرة ولكنه يمكن ان يخدش بانه من اجل المسامحة في السنن ومنها تردداتهم وتوقفاتهم في كثير من المسائل من جهة الاصل
والظاهر وكلام الاصحاب بخلافه ومنها ما ذكره العلامة في المنتهى في مسألة الحاق غير صوم رمضان من الصيام الواجب في بطلانه بتعمد الجنابة حتى

الصباح فان فاعن تم في التوقف هو تعارض ادلة الطرفين في خصوص المسئلة وان كان مذهبهم التخيير بالنظر الى عموم امثال ذلك كما صرح به فخر المحققين في
رسالته الموسومة بجامع الفوائد في شرح ديباجة القواعد ومنها قولهم بتقديم الاعلم والاورع في التقليد معللين بكونه ابعد واكد واقوى فان كان
كلام على اطلاق القول بالارجحية يجي بعد ذلك ان شاء الله ثم وجهه للنظر ان البناء فيه على الظن كان المجتهد ايضا بناؤه على الظن متابعة الامارة واختيار
الاورع ونحوه لك يظهر بطلان القول ببطلان تقليد الميت مطلقا بان الاصل حرمة العمل بالظن خرج الظن الحاصل من متابعة الحي بقي الباقي فانه
لو كان الا ان قول الحي يتبع الا انه ظني والا فكثيرا ما لا يحصل الظن بقول الحي مع وجود قول الميت الاعلم الاورع ومع حصول قوة الظن في جانب
الميت لكونه العالم بل الحي الا من محض التعبد فالقول بان قول الميت لا يفيد الظن خرافة من القول اذ لا مدخلية للموت والحياة في حصول الظن وكلاهما
انما يعتمدان على ادلته منحصرة المأخذ والحاصل ان الحاصل انما هو العمل بما يجزم به او يظن بانه حكم الله من اي طريق يكون كما سيحقق انه فالعامي
ما دام عاقلا ليس بكلف الا بما اذعن به وبعد تفطنه للاشكالات والخلافات فهو مكلف بما اداه اليه علمه او ظنه فيبقى الكلام في تحقيق العلم المسئلة لاجل
العوام وارشادهم من باب الاشكال وازالة الموهوم فالعلماء حين مناظرتهم في المسئلة اما بملاحظة حال المسئلة في نفس الامر بمعنى انهم يبلغون
فان المعتبر في نفس الامر هو حين يارد المقلد المتفطن بما يصح لانه لا استدلال لهم بحرمة العمل بالظن الا الظن الحاصل بتقليد الحي بل لا بد
من ان يقولوا ان لا اعتماد على قول احد في نفس الامر الا على قول المجتهد الحي فانما المقلدون المتفطنون اعلموا على هذا دون غيره كلا ابدان يحصلوا ان قول
الميت لم يعتمد قول الحي معتمدا ولا مدخلية هنا لاصالة حرمة العمل بالظن كما صرح ذلك الا بالتمسك بالرجعية فيه ليس لهم في ذلك شئ الا الشبهة
وتداعي الاجماع من بعضهم وستبين ضعفه في محله واما بملاحظة الفتوى الحاصلة للمقلد المتفطن بالنسبة الى قول الاحياء والاموات اوهما معا فيقولون
ان الاصل حرمة العمل بالظن للمقلد الا الظن الحاصل من تقليد الحي فيبقى الظن الحاصل من تقليد الميت حراما فلا يجوز له العمل به فيتعين تعليمهم اياه ان الاصل
حرمة العمل بالظن وتنبيههم عليه وانت خبير بان الظن من الظنون وادلته منحصر بالظن النفس الامري والظنان النفس الامري على طرفي النقيضين لا يجتمعان
ايما فلا يمكن ان يدعى ان حصل الظن النفس الامري بقول الميت والظن النفس الامري على خلافه بقول الحي فاصالة حرمة العمل بالظن يقتضي عدم جواز العمل
خرج تقليد الحي بالدليل وبقي الباقي تحت العموم ولكن لا يمكن هنا الكلام اذ حصل الظن النفس الامري بقول الميت فقط اذ لم يحصل بقول الحي شيئا وكذا العكس
فلا بد ان يكون المراد بالظن في ادلة التحريم هو الامر الذي نفيد الظن لو خليت وطبعها فالعمل عليه لو لم الا ما اخرجه الدليل كتقليد الحي او يكون المراد بالظن
الاباحة عدم العلم يعني يحرم العمل بغير العلم الا فيما اخرجه الدليل كتقليد الحي فيصير وجوب متابعة الحي دون الميت من باب التعبد ويصير العمل بقول الحي
من باب البينة التي حجيتها من باب وضع الشارع لا من باب افادة الظن وان كان غالبا يفيد الظن فهو ايضا من باب التعبد لذلك لا يسمع في بعض المواضع شهادة
رجل وامرأتين ولا يسمع في موضع اخر وان افادتنا اقوى من شهادة رجلين وهكذا واذا صار من باب التعبد فكيف يتم ذلك مع لزوم متابعة الاعلم
الاورع في الاحياء لكونه ارجح واقوى مع ان ذلك تحصيل الظن النفس الامري فلو فرض حصول الظن الاقوى بقول الميت عدل المقلد عنه الى الاحياء المختلفين
مع الميت في القول المتفرقين في الاراء فكيف يبقى بعد تحري الاقوى والارجح والاقرب من فتاوى الاحياء الى نفس الامر ان هذا اقرب الى نفس الامر او ان
المفروض كون فتوى الميت عنده اقرب الى نفس الامر ولا معنى للاقربية الا الى نفس الامر بارادة الاقرب اليه بالنسبة الى سائر الاحياء اذ ذلك ليس معنى
الظن النفس الامري فظهر ان المعيار لا بد ان يكون في اول الامر هو الراجح في نفس الامر وان كان هو قول الميت وهذا الكلام بالنظر الى ملاحظة
الكلامين المختلفين في المقتضى اعني قولهم بتقديم الاعلم والاورع وقولهم بوجوب تقليد الحي واما التحقيق فهو ان الافتاء والتقليد ليس من باب
البينة بل هو حكم عقلي فان مبناه وجوب معرفة احكام الله اما علما او ظنا وهو مثل وجوب معرفة الله ومعرفة نبيه وامثال ذلك من المسائل
العلمية القطعية فانما حصل العلم الاجمالي للمقلد بان لله احكاما وشرايع وهو اما بنفسه يصل تحصيلها او بتنبيه الامرين بالمعروف فكيف كان
فاما يحصل له الجزم بحكم الله ولو بتقليد ما مر او الظن به او الظن بان هذا الامر الذي حكم الله فيها سواء كان عاقلا واداه فهم المرتبة من تلك المراتب
او متفطنا وحصل له تجسس ظن بشئ من المذكورات ولا ريب ان الادلة الدالة على جواز التقليد من النقل والعقل ايضا انما يدل على لزوم تتبع

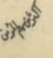






نفس الامر اما علما او ظنا فان اية التفريق يدل على ان البعيد من ساحة الشارع ومن يقوم مقامه لا بد ان يحصل الحكم النفس الامري بالاخذ من الناوين
اما علما واما ظنا وكذلك الاخبار الدالة على ذلك وكذا دليل العقل يقتضي وجوب تحصيل تلك الاحكام اما علما بها او ظنا تفصيليا او ظنا اجماليا
او بالاخذ من احد من الامور التي يوجب ذلك وظني ان الذي دعى من قال من اصحابنا بكون الفتوى مثل البينة هو ما اشتهر بينهم من عدم جواز تقليد
الميت وصرح ما فيه على الاطلاق ما سيجي فظهر ان في كلامهم ما ينافيه ايضا كما عرفت ومن هنا يظهر بطلان قول خصماثنا في المسئلة القائلين بحجية عمل المجتهد
على الظن الا الظنون المعلوم الحجية اذ ليس معنى قولنا ان المسئلة الفقهية اذا كان الشهرة تدل على احد طرفيها وخبر الواحد على الطرف الاخر يقدم
مقتضى الخبر فيها لانه معلوم الحجية دون مقتضى الشهرة الا ان الشارع جعل الخبر كالبينة دون الشهرة لا انه يجوز العمل بهذا الظن دون ذلك لعدم
امكان اجتماع الظنين في موضع واحد فمقتضى ذلك لزوم العمل بخبر الواحد ان لم يفد الظن بالحكم بخصوص المسئلة في نفس الامر وهو كما ترى مخالف
لكلا الخصمين فضلا عن موافقتنا في القول ولا يمكنهم القلب علينا بان ذلك يرد عليكم بالنسبة الى القياس لو حصل منه الظن في احد طرفي المسئلة وكان
في الطرف الاخر خبر مثلا لعدم حصول الظن النفس الامري بالخبر فيكون العمل بالخبر تعبديا وذلك لانا لا نم حصول الظن بالقياس سيما فيما خالفه خبر
سنشير اليه سلمنا لكن نقول انا لا نعمل بالقياس ولا بالخبر حينئذ وعدم حصول الظن بهذا بل نعمل بالاصول والقواعد فنحكم بالتخيير وعلمنا
على ما هو مقتضى القياس لو اخترناه ليس من جهة انه مقتضاه بل لانه احد طرفي التخيير واما على طريقتهم فيعملون بالخبر لانه حجة وان لم يفد الظن اصلا
مع ان ذلك كيف يجتمع مع ما التزموه من مراعات التراجيح بينهما اذا اختلفت ولزوم تحصيل ما هو اقرب الى نفس الامر كما يستفاد من ملاحظة الاخبار
العلاجية سيما مقبولة عمر بن حنظلة ولا ريب ان ذلك ليس من باب التعبد بل سنذكر في الخاتمة بادلة بيان بطلان بناء رفع التعارض بين الاخبار
بالاخبار العلاجية وانها اسامي في باب التراجيح عن الاعتماد على الظن والمراد بالبناء على الظن هو الظن بنفس الامر في نفس الامر الا الظن بنفس الامر
بشرط ان يكون الظن حاصلا من الخبر من حيث انه خبر وحصول الظن بنفس الامر قد يحصل بالشهرة دون الخبر فيكون مقتضى الخبر موهوما فلا علينا
حج لما علمنا بالظن النفس الامري في نفس الامر هنا خلف فاذا ادلة التعميم والتخصيص اصل حرمة العمل بالظن فيصح ان يقال انه لا يجوز العمل بالظن الا في حال
الاضطرار مثلا لا انه لا يجوز العمل بالظن في المسئلة الخاصة بسبب الشهرة ويجوز فيها بسبب الخبر وقد عرفت مما بيناه على بطلان القول بان حجية خبر الواحد
حجية البينة وقد ذكرنا ان اية النبأ لا تدل الا على ان حجيته من جهة افادة الظن من حيث هو وذكرنا ايضا ان اشتراط العدالة في الراوي ايضا لاجل
بيان تفاوت مراتب الظنون وينادي بذلك سائر الكلمات والاخبار الواردة في علاج التعارض سيما مقبولة عمر بن حنظلة وسنذكرها في اواخر الكتاب
فان كلها تدل على انه ذلك من باب تحقيق مراتب الظن وايضا المستفاد من الاخبار الدالة على حجية خبر الواحد سيما الاخبار العلاجية كون الظن الحاصل
بالرواية حجة لا انه حجة من حيث انه خبر ورد لم يعقل فيه على الخصوصية الا الاثبات كما في البينة والى لم بالاثبات فان قلت ما ذكرت يرد على التراجيح
المذكورة في تعارض البينات فانها ايضا مبتنية على تحصيل الاقرب الى نفس الامر فيلزم على هذا عدم كون البينة ايضا تعبدية ولا بد ان يكون تابعة
للظن النفس الامري قلت قد ثبت كون البينة تعبدية بالدليل ومحدودة عند الشارع بالحد المقرر الثابت بخلاف مثل خبر الواحد وتقليد
الحي فان غايتهما ثبوت حجيتهما لا انحصار الحجية فيهما ولا استبعاد في ان يبني الشارع لاثبات المطالب على شئ خاص تعبدا كما فعل في قاعدة اليقين
ثم لا استبعاد بعد ذلك في صورة تعارض اشخاص هذه التعبديات في الحكم بالرجوع الى تحصيل ما هو الاقرب الى نفس الامر منها كما في قاعدتين من قواعد
اليقين اذا تعارضتا كما في الذبابة الواقعة على الثوب الطاهر من نجاسة رطبة عن قريب فاذا تعارضت البينتان فلا مانع من ان يحكم الشارع
بالعمل على ما هو ارجح منهما وصلا من حيث المدلول بالنسبة الى نفس الامر ان لم يكن هناك ظن ثالث منع عن تحصيل الاقرب الى نفس الامر في نفس الامر
وان فرض ذلك فيكون الرجوع الى المرجحات ايضا تعبديا كما يظهر من ملاحظة كلام العلماء في تعارض بينة الداخل والخارج فان ترجيح احدهما على
الاخر اما من جهة القرب الى نفس الامر كافادة اليد الظن بذلك والاستصحاب ونحوهما منضما الى الاخبار الواردة في تقديم الداخل كما في
كون التأسيس اولى من التأكيد ونحوه منضما الى الاخبار الواردة ايضا في تقديم الخارج وان كان هناك ظن ثالث منع عن تحصيل الظن النفس الامري

باحدهما نقتصر في المجاب على التعبدية نعمل بما ورد في الاخبار من تقديم ايهما تعبدا ثم لا مانع بعد ذلك في تعارض تلك الاخبار الواردة في حكمها ايضا من
العمل بالظن النفس الامري بالمطابق متابعة ايهما تعبدا ولا يمكن جريانه للادلة الاخبار المتعارضة في المسئلة الفقهية اذ لا يمكن حمل الاخبار العلاجية
على التعبد كما سنشير اليه في الخاتمة بخلاف ما دل على تقديم ذي اليد على غيره او العكس مع ان ظاهر كلامهم في البينات مفروض فيما انحصر الحق بين اثنين وتعارض
البينات وح فلا مانع من مراعاة نفس الامر وهؤلاء لا يقولون بهذا التفصيل ولا يمكنهم القول به فيما لو كان هناك ظن ثالث خارج عن الجزئين لم يعتبر
شرعا العدم ولانا الاخبار العلاجية عليهم كما سنبينه في الخاتمة وليس شيء اخر يعول عليه وكذلك الكلام في التقليد والفتاوى فان قلت ان ما
دل على حرمة العمل بالقياس مثلا يدل على كون العمل بغيره مثل خبر الواحد تعبديا كالعمل بالبينة بهذا ايضا كالحصر والتحديد في البينة قلت لا دلالة في ذلك
على ذلك اذ هو انما تم لو سلمنا كون العمل بالقياس منهيا لكونه مفيدا لهذا الظن الخاص وكون العمل بالخبر جائزا لكونه مفيدا لهذا الظن الخاص وكلا
ممنوعان اما الاول فلانا لا نم كون القياس مفيدا للظن سيما بعد ما ورد في الاخبار المتواترة عنهم عليهم السلام خصوصا بعد ملاحظة ما ذكروه عليهم السلام في بيان عدم
الجواز من جهة ان دين الله لا يصاب بالقياس لان الحكم الكامنة في الاشياء لا يعلمها الا العليم الحكيم وقد روى في الكافي القوى عن عثمان بن عيسى قال
سالت ابا الحسن موسى ع عن القياس فقال ما لكم وللقياس ان الله لا يسئل كيف احل وكيف حرم ومع ملاحظة جمع الشارع بين المختلفات في الحكم وتفريقه
بين المؤتلفات فكيف يحصل بمجرد المناسبة والمماثلة منشا للقياس الا ترى انهم عليهم السلام ذكروا في اخبار كثيرة ان اول من قاس ابليس ع ذكروا من وجه الردع
انه لم يعرف الفرق بين النار والطين وبين ادم وبين نفسه فقاس ادم بالطين ففي رواية الحسين بن صالح عن ابيه عن ابي عبد الله ع قال ان ابليس قاس نفسه
بادم فقال خلقتني من نار وخلقته من طين فلو قاس الجوهر الذي خلق الله منه ادم بالنار كان ذلك اكثر نورا وضياء من النار وفي معناه رواية عيسى
بن عبد الله القرشي وقد ذكروا عليهم السلام في الاخبار مواضع شتى في رد ابي حنيفة تدل على عدم صحة القياس في الاصل مثل ان القتل يثبت بشاهدين
والزنا لا يثبت الا باربع مع ان القتل اكبر والمني يوجب الغسل والبول يوجب الوضوء مع انه اكبر وان صوم الحائض يقضى دون صلوتها مع انها اكبر و
جعل للرجل في الميراث سهمان وللمرأة سهم مع انها اضعف وان يد السارق تقطع بعشرة دراهم وتودى بخمسمائة درهم وهي في العقل وغيرها وبعد
ملاحظة منزوحات البرايض فالحاصل ان ما لا يستقل العقل بادراك الحكمة والمصلحة فيه قطعا به لا يجوز الحكم بكون المصلحة والحكمة فيه شيئا بمجرد
الاوهام البادية فاما لا يحصل الظن في القياس اصلا او هو ظن بادوي لا يعتني به لما يظهر بطلانه وفساد مبناه من ملاحظة هذه الاحكام وبالجملة الحكم
بعدم كونه مفيدا للظن ليس ببعيد بل هو المتعين بعد التامل وملاحظة ما ذكروا وان كان يفيد الظن في بادي النظر وحين الغفلة فظهر من جميع ذلك
ان المنع عن القياس لعله من جهة عدم افادة الظن بان الشارع حكم بكذا لا لانه ظن خاص لا يجوز العمل به مع انه يمكن ان يق ان المراد بمنعهم عليهم السلام
عن القياس هو المنع عن التشريع والبدعة والاستقلال بالحكم بمحض ما يتوهم من الاوهام الضعيفة والاحلام السخيفة فان القائسين كانوا يحكمون
بمجرد ملاحظة العلة من قبل انفسهم وان لم نقل بحصر عليها باستفادة العلة فيه من النص بالتصريح او بالتنبيه في توضيح هذا المطلب ان لكل مصلحة موجودة
لشيء في نفس الامر حكما في نفس الامر يترتب عليها فان كان شيء في نفس الامر سببا لحكم في نفس الامر ثم لا اجتناب عنه لو اطلع عليه وكذا اذا كان شيء في
نفس الامر سببا لحكم في نفس الامر ثم ادركنا به لو اطلع عليه فالعقل يستقل بهذا الحكم وهكذا القايس اذا راى ان الله تعالى حكم بحكم في شيء خاص فيتحرى
في تحصيل العلة والحكمة الباعثة على الحكم فاذا حصل لهم الظن بالعلة يحكمون من عند انفسهم بالحكم المذكور في الشيء المماثل له لاقتضاء العلة ذلك لا
لان الشارع حكم في ذلك ايضا لا لاجل هذه العلة وقد لم يتبع له بخلاف الظن الحاصل من اخبار الاحاد وما في معناها فانه معتبر لاجل انه كاشف
من قول الشارع وحكمه فروى الكليني عن محمد بن حكيم قال قلت لابي الحسن موسى ع الى ان قال ربما ورد علينا الشيء لم ياتنا فيه عنك ولا عن ابائك شيء
فنظرنا الى احسن ما يحضرنا واوفق الاشياء لما جائنا عنكم فناخذ به فقال هيهات هيهات في ذلك والله هلك من هلك يا ابن حكيم قال ثم قال لعن الله
فلانا كان يقول قال علي وقلت الحديث وروي عن ... ثقة ... عن الزمخشري في ربيع الابرار قال يوسف بن اسباط رد ابو حنيفة
على رسول الله ص اربعمائة حديث او اكثر قيل مثل ماذا قال قال رسول الله ص للفرس سهمان وللرجل سهم قال ابو حنيفة لا اجعل سهم بهيمة







اكثر من سهم المؤمن واشعر رسول الله ص البدن وقال ابو حنيفة الاشعار مثلة وقال البيعان بالخيار ما لم يتفرقا وقال ابو حنيفة اذا وجب البيع فلا خيار
وكان عليه السلام يقرع بين نسائه اذا اراد سفرا واقرع اصحابه وقال ابو حنيفة القرعة قمار واما الثاني فمن ان تجويزهم عليهم السلام العمل بخبر الواحد ليس لاجل
انه ظن مخصوص بل لكونه مفيدا للظن بمراده ع فتوضيح ذلك وفذلكة المقام ان الحكم الشرعي هو ما كتب الله على عباده في نفس الامر والكاشف عنه
الدليل عليه هو كلامه وكلام رسوله وامنائه عليهم السلام والعقل القاطع والمراد بكلامه وكلام رسوله وامنائه هو ما هو المراد منها في نفس الامر فان تحقق العلم
بالمذكورات للمكلف فقد ادرك الحكم وعلم به وان لم يتحقق العلم فتكليفه الظن لما مر بيانه ثم ان ههنا ظنونا قابلة لتجويز العمل بها من الشارع وهي اقسام
منها ما يثبت اصل الحكم كخبر الواحد والاجماع المنقول بل الظن بالاجماع والشهرة ومنها ما يثبت تحقق سبب الحكم ووجود الموضوع الذي يستتبع الحكم
كالغلبة والعادة والقرائن التي يعتبر منها في باب ترجيح الظاهر على الاصل واحد الاصلين المتعاضد على الاخر والبينة والاقرار واليد فالترخيص
بالعمل من الشارع في الفرقة الاولى انما هو ترخيص للعمل بالظن بحكم الله وفي الفرقة الثانية ترخيص للعمل بترتب الحكم الثابت المعلوم للموضوع
المعلوم وتفريع المسبب المعلوم للسبب المعلوم بمجرد الظن الحاصل بتحقق ذلك الموضوع ووجود ذلك السبب والكلام في الفرقة الثانية لا ينحصر في حال انسداد
باب العلم بالاحكام الشرعية فان ما نسلم ان هو حكم وضعي وضعه الشارع مط في جميع الاحوال بل هو ثابت في بعضها ولو امكن حصول العلم كما في حمل فعل
المسلم على الصحة وان امكن التفتيش وتحصيل العلم بنفس الامر والحاصل ان هنا امورا تتبع لاجل وضع الشارع مع قطع النظر عن اصابة نفس الامر
وعدمه سواء كان مظنون الاصابة او عدمها او مظنون العدم فمنها العمل على الظاهر من الغلبة والعادة والقرائن التي يحصل الاختلاف في تعيين
موارد العمل بها وان كان العمل بها في الجملة اجماعيا ومنها العمل على قاعدة اليقين التي هي اعم من الاستصحاب اذ الاستصحاب ماخوذ فيه الظن بخلاف
قاعدة اليقين فانها يعمل عليها وان لم يحصل الظن بمفاد مقتضاه بل ولو ظن بعدمه ومنها الرجوع الى القرعة فانها ايضا حكم وضعي يترتب عليه
الحكم بتحقق الموضوع والسبب ليترتب عليها الحكم والمسبب وان لم يحصل الظن به في نفس الامر فح نقول النزاع بيننا وبين خصمائنا ان كان في مثل الفرقة
الثانية فقد عرفت انهم لا يتمكنون من النزاع فيه اذ العمل عليها في الجملة اجماعي لا بمعنى ان الاجماع وقع في العمل ببعضها حتى يق ان ذلك انما هو لاجل الاجماع
بل بمعنى انه اجماعي ان العمل عليه جائز في الجملة وتعيين موضعه انما هو تابع لراي المجتهد بحسب ترجيحه وتقديره ولا اختصاص له بامثال زماننا وان كان
الفرقة الاولى فنقول لا دليل لهم على جواز العمل بخبر الواحد ومن الشهرة واخويها فان كان الدليل هو الاجماع والاخبار الدالة على الجواز فنقول
انهما مع تسليمهما انما يدلان على انه يجوز العمل بها لا انه لا يجوز العمل بغيرها ونفي جواز العمل بالغير انما يتم لو سلم اصالة التحريم العمل بالظن وقد
عرفت الحال وجواز العمل بها مطلق وليس مقيدا بانه لاجل انه الظن الحاصل منها وان قيد بذلك فلا يتصور له معنى الا ان مدلول الاخبار قائم
لحكم الشرعي وانه لم يعتبر الظن ايضا جعلا له من باب الوضع او ان غير الاخبار مثل الشهرة والظن بالاجماع مما لا يحصل بهما الظن والثاني مما يكذبه
الوجدان بل العيان والاول مما لا يصح الاخبار وكلام الاخيار ولا النظر والاعتبار بل المستفاد من الاخبار والفتاوى والاعتبار هو ان
العمل بها لاجل انها مخبرة عن الامام وكاشفة عن مراد الملك العلام اخبارا ظنيا وكشفا راجحا ولا ريب انه قد يحصل من اشتهار العمل بين
الاصحاب الظن بانه مراد الامام ومذهبه لا يحصل من خبر معارض لها وان عمل بها نادر من الاصحاب والاعتبار شاهد على ان حصول الظن بنفس الامر لا
يتفاوت بتفاوت الاسباب الا اذا كان السبب مما لا يحصل به الظن كالقياس على ما بينا بل الظن بالاجماع اقوى في افادة الظن بمذهب الامام عن
خبر الواحد وبالجملة مرجع الظن بالاجماع والشهرة الى الظن بقول الامام كالخبر وعلى من يعرف ابداء الفارق فلا بد له من القول بان خبر الواحد
كاليقين السابق في قاعدة اليقين فكما يجب ان يتبع حكم اليقين السابق وان لم يحصل الظن ببقائه بل وان حصل الظن بعدمه فيجب العمل بخبر
الواحد وان لم يورث الظن بنفس الامر بل ولو كان خلافه مظنونا واما من القول بان اخبارها لا يفيد ان الظن والا فظن المجتهد بنفس الامر
ليس لها اختيار ربما حصل بسبب الجمع مع رجحان مقتضى الشهرة في نظره فلم يبق شيء من الظنون الا مثل الرمل والنجوم فانت خبير بانها مما لا سبيل
لها الى الحكم الشرعي حتى يق بامكان حصول الظن بها فلا حاجة الى الاخراج نعم قد يحصل الظن بها في الاسباب والموضوعات كالقبلة ودخول الوقت

في مثل الآيات التي يستفاد منها الساعة والقبلة ولا ينكر جواز العمل بجامع علم ظني اقوى منها ثم ان الاخباريين انكروا الاكتفاء بالظن وحرموا
العمل عليه ونفوا الاجتهاد والافتاء والتقليد ظنا منهم بان باب العلم غير منسد بدعوى ان اخبارنا قطعية فيحرم العمل بالظن ويجب تتبع
الاخبار ويحرم التقليد بل يجب على كل احد تتبع كلام المعصومين وهذا كلام لا يفهمه غيرهم فان دعوى قطعية اخبارنا مع ان البديهة تنادي
بفسادها وسنشرحها مفصلا في شرائط الاجتهاد لا تفيد لما تلاحظ من تشتتها لانها واختلالها واختلافها وتعارضها وعدم المناص عن تلك الاختلافات
الا بالظنون الاجتهادية لاختلاف الاخبار الواردة في العلاج ايضا بحيث لا يمكن الجمع بينهما بوجه بل ما عليه دليل قطعي يدل على جواز الافتاء والتقليد
مضافا الى البراهين العقلية المتقدمة والادلة من الآيات والاخبار مثل آية النفر وقولهم فاسئلوا اهل الذكر وقوله ع لابان بن تغلب افت
او عليكم بفلان وفلان وخذوا معالم دينكم عن فلان ونحو الطريقة المستمرة في الاعصار السابقة الى زمان الائمة من رجوع النسوان والعوام الى
قول العلماء من دون ان ينقلوا لهم متن الحديث وكيف يمكن فهم الحديث للعجمي الغير [illegible] ومن اين ينفع ترجمة العالم له الا مع اعتماد العامي على فهمه واجتهاده
في فهم معناه الى غير ذلك من المفاسد التي لا يحصى ما ذكره وقد تعرض بعض كلماتهم في مسئلة البحث عن مخصص العام ويجي بعض منها في شرائط
الاجتهاد والحق ان الرد اشرف من ان يعرفه بذكرها وذكر الجواب عنها ولذلك ترى محققي العلماء ذكر كلماتهم في كتب الاصول ولم يتعرضوا لذكرها و
ذكر ما فيها وما شاع في الاعصار المتأخرة من هذه الطريقة وتكلم بعض اصحابنا في بعضها لم يحل هذا الكتاب الاشارة الى بعض كلماتهم ورد فيها الخبير
البصير بكنهه ملاحظة ما ذكرنا في هذا الكتاب على انه نسأل الله العصمة في كل باب فانه ولي الخير والصواب **قانون** اختلفوا في جواز التجزي
في الاجتهاد وتحقيق القول فيه يتوقف على رسم مقدمة وهي ان جواز الاجتهاد والتقليد ووجوب الرجوع الى المجتهد من المسائل الكلامية المتعلقة
باصول الدين والمذهب لا من اصول الفقه ولا من فروعه فهو نظير وجوب اطاعة الامام لانه لا مناص عن لزوم معرفة ان المجتهد بعد غيبة الامام
من هو ولا دخل له في مسائل الفروع فان المراد بالفروع هو الاحكام المتعلقة بكيفية العمل بلا واسطة وتسمى الاحكام العملية ايضا ومقابلها
الاصول وهي الاعتقادات التي لا تتعلق بالتكليف بلا واسطة وان كان لها تعلق بها في الجملة ولا في مسائل اصول الفقه فانها الباحثة عن عوارض
الادلة ولا يبقى الشك من عوارض الادلة ايضا كما لا يخفى بل معرفة حقيقة الاجتهاد والمجتهد ايضا ليس من مسائل اصول الفقه وان جعل بعضهم الاجتهاد
والترجيح من جملة موضوع هذا العلم والحاصل ان الرجوع الى العالم باحكام الشرع في غيبة حضرة الامام من مسائل اصول الدين والمذهب التي
تثبت بالعقل والنقل ايضا مثل المعاد ومثل وجوب الامام بعد النبي للرعية ونحوهما فكما لا بد للمكلف الاعتقاد بمتابعة الامام اما بالعقل او
بالنقل فكذا لا بد من الاعتقاد بوجوب متابعة العالم بعد فقده الامام اما بالعقل او بالنقل وهذا حال عدم حضور الامام سواء كان في حال حضوره وظهوره او في حال
غيبته المنقطعة اما العقل فلانا كل من يدخل في اهل ديننا مثلا يعلم بالضرورة من شرع نبينا ان له احكاما كثيرة في كل شيء على سبيل الاجمال
ان التكليف باق لم ينقطع وانه لا بد من تعلم هذه الاحكام على سبيل التفصيل بحكم الرجوع اليه لئلا يلزم التكليف بالمحال وليس ذلك الا في جملة
العلماء واما النقل فلكل ما ورد من الامر بالسؤال عن اهل الذكر وما ورد من الامر بالرجوع الى اصحابهم عليهم السلام في الاحكام مع بداهة تركنا شرائع
الحاضرين في التكليف بقي الكلام في تحديد العالم وبيان المراد منه ولا ريب ان العالم باحكامهم على سبيل القطع باجمعها داخل فيه وكذا الظان العالم
بها الظان من الطرق الصحيحة وهو المسمى بالمجتهد ايضا داخل فيه سواء كان في ظهور الامام او في غيبته المنقطعة ولا ريب في انه لا شك في جواز الاخذ منه اذا
كان عالما بكل الاحكام او ظانا لها على الوجه المذكور وهو المسمى بالمجتهد المطلق والمجتهد في الكل وكذا ان كان عالما بالبعض على سبيل القطع في
خصوص ما علم واما جواز الاخذ من الظان ببعضها من الطرق الصحيحة على الوجه الذي ظنه المجتهد المطلق وهو المسمى بالمتجزي وعن الظان ببعضها
او كلها من غير الطرق الصحيحة كعالم الحديث الغير البالغ رتبة الاجتهاد ليس من العلماء الا التقليد لمجتهد او غير مجتهد ففيهما خلاف واشكال
فهيهنا مقامان الاول انه هل يجوز الاخذ من غير المجتهد كالعامي المحض او من هو ارفع درجة منه ولكن لم يبلغ رتبة الاجتهاد ام لا والثاني
هل يصح الرجوع الى المتجزي ام لا وهل يجوز للمتجزي العمل بظنه ام لا فنجمل التحقيق فيهما ان من اوجب الرجوع الى المجتهد المصطلح ان اراد مطلقا حتى

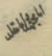
على القائل الجاهل





على القائل الجاهل باساسه فهو خروج عن مذهب الامامية وذهاب الى القول بجواز تكليف ما لا يطاق ومن جوز الرجوع الى غيره ان اراد ذلك مع تفطنه
لاحتمال بطلان ما ارتكبه من الاخذ من غير المجتهد واحتمال وجوب الاخذ عن المجتهد فهو خروج عن مقتضى الدليل ونقض لحق التكليف اذ كان جميع
العاقل اذا تفطن لوجوب العمل بالتكليف بعد الرسول وتفطن للاختلاف او لزوم معرفة حال الامام وارتداد بعض اصحابه بوصف يتنازع
برعاعه وقصر في الاجتهاد في تعيينه واكتفى بتقليد ابيه او استاده او غيرهما فهو ماخوذ ومعاقب فكذا ما نحن فيه لا بد ان يتحرى ويتامل ان ما
يعلم ثبوته اجمالا بضرورة الدين ويعلم انه يجب عليه اتيانه والامتثال به من ذا الذي يجب ان يرجع اليه في بيان تفاصيلها واما الغافل عن لزوم التامل
في المرجع والمطاع الذي يعتقد انه الامام الآن قال وابا لداه بامامته ولا يختلج بباله احتمال سواه ولا يبلغ فطنته فوق ذلك وكذا من يعتقد
ان الحكم الذي هو عليه ابوه وامه ولا يختلج بباله احتمال سواه كالاطفال في اوائل البلوغ سيما اطفال العوام بل وغالبهم واكثر رجالهم فهم
معذورون في عنوان الغافل وتكليف الغافل قبيح فالعبادات الصادرة منهم ان وافق الواقع ونفس الامر فلا القضاء عليهم ايضا لان الامر يقتضي
الاجزاء وتكليفهم في هذا الحين ليس الا ذلك بل ولو لم يعلم مطابقته للواقع ايضا بل لو علم عدم مطابقته للواقع ايضا لعين ما ذكر واما المتفطن
والمقصر فهو معاقب ان طابق عبادته للواقع واما القضاء ففيما لم يطابق الواقع فلا اشكال فيه وفيما لم يعلم فيه المطابقة وعدمها الظاهر
وجوب القضاء اما الاشكال في صورة المطابقة ولا يبعد القول بوجوب القضاء ايضا لعدم تحقق قصد التقرب في هذه العبادة فيكون باطلا
في قول المشهور من علمائنا من بطلان عبادة من لم يأخذها من المجتهد ولو طابق الواقع لا بد ان ينزل على ذلك ولكن كلام كثير منهم مطلق ومرادهم من
قولهم ان الجاهل غير معذور الا في مواضع خاصة هو الجاهل تفصيلا لا اجمالا ايضا لا يقال ان الاصل حرمة العمل بالظن خرج ظن المجتهد
المطلق ومقلده بالاجماع وبقي الباقي لانا نقول ان الطفل في اول البلوغ لا يمكنه معرفة وجوب الاخذ من المجتهد ولا معرفة المجتهد [illegible]
غالبا لا يجب عليه تحصيل ذلك قبل البلوغ سلمنا لكن يمكن في حقه ان لا يتفطن لذلك وكان غافلا عن وجوب تحصيل ذلك ولم يظهر له ما
يوجب تزلزله بل يعتقد بسبب حسن ظنه بوالديه او بعلمائه ان العبادات والاحكام انما هي ما يعلمه هؤلاء وعلموها اياه سيما اذا كان ابوه
من العلماء في الجملة وان لم يكن له قوة الاستنباط ولم يكن ناقلا عن مجتهد ومقلدا له فحينئذ نقول هذا الطفل الغافل الذي لا يختلج بباله احتمال
ان المقصود منه غيره كيف يجوز عقابه الله تعالى على ترك التقليد وعلى فعل العبادة على النهج الذي علمه هؤلاء فان قلت لا يوجد هذا الفرض
قلنا كلامنا على هذا الموضع ومع تسليم الكبرى فلا يضرنا القدح في الصغرى لانها وجدانية مع ان انكاره من المكابرة ومخالفة
للحس والبديهة ثم اذا صار الطفل اكبر قليلا وزاد اطلاعه ومعرفته بسبب معاشرة الناس مثلا فان لم [illegible] من هو اعلم من هؤلاء ورأى مخالفة
هو انهم من هؤلاء اياهم يرتفع ظنه السابق ويميل الى ما قاله هؤلاء ويعتقد ان الشرع انما هو ذلك لا ما علمه هؤلاء الاولون وفي هذه
المرتبة ايضا غافل عن احتمال ان يكون التكليف غيره ذلك وعن احتمال ان يوجد شخص اعلم من هذا الاعلم وتكليفه هو العمل بظنه الذي
اطمئن به الى ان يعثر على الفقيه في الكل والمجتهد المطلق ومرادنا من المجتهد هنا مقابل المقلد والعامي لا المجتهد المصطلح الذي هو مقابل
الاخباري فان العالم الاخباري ايضا مجتهد بهذا المعنى والحاصل ان المراد من المجتهد في هذا المقام هو البصير الذي يجوز الرجوع اليه
ثم اذا تدرج الى ان يحصل له العلم وقوة فهم الادلة في الجملة فيظهر له ان الطريق انما هو الاستنباط عن الادلة وتحصيل ما هو مراد الشارع
عن تلك الادلة ثم ان في هذه عرضا عريضا من ان المعتبر هنا هل هو مجرد الظن الحاصل من الدليل على اي نحو كان او لا بد ان يكون على وفق
قواعد المجتهدين او على وفق قواعد الاخباريين وهل يكفي التجزي في الاجتهاد او يجب ان يصير مجتهدا مطلقا وهل يشترط في الاجتهاد جميع
الشرائط التي سنذكرها او بعضها وهل يجوز الاكتفاء بالاستنباط الاولي او يجب التكرير في كل واقعة وهل يجوز الاكتفاء بمجرد
حصول الظن او لا بد من تحصيل الظن القوي فكل هذه المراتب مراتب الظنون ولا سبيل له الى العلم في اكثرها فالقول بان البديهة القاطعة
انما دلت على حجية ظن المجتهد المطلق وغيره داخل في الظن المحرم انما هو منه شطط من الكلام اذ قد اثبتنا ان الاصل حين انسداد باب العلم

العمل بالظن الى ان يثبت المخرج عنه وقد ظهر مما ذكرنا صعوبة بيان القدر المجمع عليه من المجتهد المطلق فان كل واحد من الاخباريين والمجتهدين
تفطل صاحبه الطريقة والقول باخراج الاخباريين من زمرة العلماء ايضا شطط من الكلام فهل يخفى على منصف المتفحص فى ان نقول بمثل
الشيخ الفاضل المتبحر الشيخ محمد بن الحسن الحر العاملي ليس جعلنا لان يقلد ولا يجوز الاستفتاء منه ولا يجوز له العمل برايه لانه اخباري او فى
ان العلامة على الاطلاق الحسن بن يوسف بن المطهر الحلي ليس اهلا لذلك فظهر ان المجمع عليه هو القدر المشترك الموجود فى ضمن احاد افراده المبهم
عندنا وتعيينه ليس الا باجتهادنا ولهذا فان المجمع عليه حتى يتكل عليه فيبقى المجتهد بالاصطلاح المتاخر والاخباري والمتجزي كلها داخلة تحت دليل
جواز العمل بالظن مع ان غاية ما يترتب على هذا الشخص الاجماع على جواز العمل بظن المجتهد فى الكل وهو كغيره مما مع ذلك لا يوجب تعيين العمل على
الاول وحكم بحرمة غيره والاصل ينفي تعيين الرجحية والذي ثبت اشتغال الذمة به هو وجوب ان لا يترك مقتضى كليهما معا لا وجوب احدهما
المعين عند الله المبهم عندنا مع عدم العلم بتعيينه كما اشرنا فى مباحث الاصل والاستصحاب فراجع وتامل ثم نقول هكذا الى ان يصل الى الطفل فى
اول البلوغ ومما ذكر يظهر انه يجوز ان يبقى ظن المتجزي بحاله مع مخالفة المجتهد المطلق له ايضا ثم اعلم ان مراتب الظنون المذكورة مختلفة فى انتهائها
فمن يتفطن لكونه ظانا وقد لا يتفطن ويحسبه علما بجانب الاطمينان الحاصل له وذلك لا ينافي كونه ظانا اذ ليس كل احد وجد لشيء عالما بذلك الشيء بل
قد يعلم شيئا ولا يعلم انا نعلمه فلا ينافي ما ذكرنا عدم تفرقة الطفل فى اول البلوغ مثلا بين الظن والعلم واعلم ايضا ان لكل مرتبة من تلك المراتب
مدركا هو دليل الحكم ودليلا على جواز العمل به كما هو الشان فى القطعيات ايضا فمدرك الطفل نفسه كما لغيره هو قول ابيه او امه او معلمه ودليله على حجية
ذلك عليه بحوا استحسن من انه اكبر منه واقرب الى الشرع واسن منه فلابد ان يكون مطلعا بحال الشرع وهكذا دليل من يرتقي عن هذه المرتبة باستناده
الى المعلم الاعلم وهكذا الى ان يحصل له قوة الاستنباط فمدركه هو ادلة الفقه ودليله على الحجية هو كبرياء الكلية الثابتة بالدليل مثل الاجماع
او لزوم التكليف بما لا يطاق لولاه لبقاء التكليف وسنذكر ما يعلم عليه الان من هذه الجهة ولا فرق فى ان التعليل على حجية الاستنباط فى
المدارك وانسجية له الاستنباط فيها لا يتفاوت بين المجتهد وغيره والمتجزي وغيره فنقول انه اذا علم المجتهد المطلق برايه فى كل واحد من المسائل
موقوف على جواز اجتهاده فى المسائل وجواز اجتهاده فى المسائل موقوف على جواز اجتهاده فى انه يجوز له الاجتهاد فى المسائل ام لا وكذا المتجزي
جواز العمل على اجتهاده فى شخص مسئلة احاط بمداركها موقوف على جواز اجتهاده فى جنس المسائل التي احاط بمداركها وهو موقوف على جواز
اجتهاده فى انه يجوز له الاجتهاد وهكذا ننزل الى الطفل والحاصل انا نقول لابد ان يكون كل واحد من المكلفين اخذ تكليفه بالاجتهاد
فى حجية المدارك فان امكن تحصيل العلم فى الاستدلال فالمكلف هو العلم والا فهو الظن فعلى هذا فكما ان المجتهد المطلق يستدل على جزئيات
المسائل بظنه فى كل واحد منها وعلى حجية ظنه فى كل واحد منها بكبريات الكلية الماخوذة من الادلة المذكورة والمقلد يستدل على جزئيات
المسائل بقول مجتهده وعلى حجية قول مجتهده بكبريات الكلية وكذا الطفل يستدل على جزئيات المسائل بقول ابيه مثلا وعلى حجية قول ابيه بما
ذكرنا من الاستحسان وكما ان المقلد لابد ان يجتهد فى تحصيل المجتهد ويكتفي بالظن فى تعيينه مع فقدان الطريق الى العلم فكذلك الطفل يجتهد
بفهمه فى تعيين المعول والمرجع وكما ان تشكيك المشكك بان مجتهد المقلد غير لائق للاتباع يوجب تزلزل المقلد عن الاطمينان ويجب عليه
التفحص والتفتيش والاجتهاد ثانيا لتحصيل مجتهد اخر وابطال تشكيك المشكك فكذا حال الطفل فكما ان استفراغ الوسع معتبر فى
تحصيل المجتهد ولا يجوز على المقلد العارف بالمسامحة فى ذلك فكذلك الطفل ومن فى قدره من العوام اذا شككه مشكك بان يقول ان
اباك لا يليق بالتقليد او يجب عليك معرفة الاحكام وتحصيلها من مجتهد عادل فيتزلزل اطمينانه ولا يجوز له العمل بعد ذلك بهذا الظن
بل لا يبقى ظن كما ان المجتهد بعدما استفرغ وسعه واستقر ظنه على حكم فاخبره معتمد من العلماء ان فى الكتاب الفلاني حديثا صحيحا دالا
على خلاف ما ذكرت وان فلانا ادعى الاجماع فى الكتاب الفلاني على خلاف ما ذكرت فيتزلزل ولا يجوز له العمل حتى يتفحص ويتامل فيه ذلك
ثم يعمل على ما اقتضاه واما تفصيل الكلام فى المقام الاول فنقول ان المشهور بين اصحابنا ان الناس فى غير زمان حضور الامام صنفان








اما مجتهد او مقلد ومن لم يكن من احد الصنفين فعباداته باطلة وان وافقت الواقع ويؤدي هذا القول قولهم بان الجاهل فى الحكم الشرعي
غير معذور وذهب جماعة من المتاخرين منهم المحقق الاردبيلي الى ثبوت الواسطة ومعذورية الجاهل وصحة عباداته اذا وافقت الواقع حجة
المشهور ان التكاليف باقية بالضرورة وسبيل العلم اليها مسدود ولا دليل على العمل بالظن الا ظن المجتهد لمقتضى الاجماع والضرورة بذلك
والمقلد له للزوم اختلال نظام العالم لو اوجبنا الاجتهاد على الجميع وفيه ان وجوب الرجوع الى المجتهد ان اريد بالنسبة الى من تفطن
لوجوب المعرفة ولم يقصر فطنته على الاكتفاء على من هو دون المجتهد فمسلم وان اريد مطلقا فممنوع لان الغافل عن هذا المقدار من وجوب المعرفة
الذي اوجب معرفته ان ما يفعله ابوه او امه هو ما لا يحتمل البطلان وليس الصلوة مثلا غير ما يفعلانه ولا تولد فى خاطره فى هذا المعنى كيف يكلف
بالرجوع الى المجتهد ومعرفة المجتهد وتعيينه وهل هذا الا التكليف بما لا يطاق ولذلك يكتفي فيمن بلغ فطنته الى لزوم الرجوع الى المجتهد
بحصول ظنه بان هذا الشخص مجتهد ويكفيه ذلك وان اتفق فى الواقع كونه غير مجتهد فهل ذلك الا لان تكليفه بازيد من ذلك تكليف بما
لا يطاق اما لاجل انه غافل عن احتمال ان يكون شخص افضل من ذلك او عن احتمال ان يكون ذلك قاصرا فى رتبة الاجتهاد واما لاجل انه جاهل
بحقيقة الاجتهاد فالفرق بين ذلك وبين ما نحن فيه فى الطفل فى اول بلوغه على الغرض الذي ذكرنا فى تعيين ابيه او امه للرجوع اليه مثل هذا
المقلد فى تعيين مجتهده واحتجوا ايضا بالاخبار الدالة على الرجوع الى العلماء مثل مقبولة عمر بن حنظلة وغيرها ومثل قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر
ان كنتم لا تعلمون ومثل الاخبار الحاكية ان اصحاب الائمة عليهم السلام كانوا يسئلونهم عمن ناخذ معالم ديننا وكانوا يقولون عن زرارة
او يونس بن عبد الرحمن مثلا ولم يجوزوا الرجوع الى غيرهم بل انهم عليهم السلام نهوا عن تقليد العالم المتابع لهواه فضلا عن غير العالم وامروا بالرجوع
الى العادل او الاعلم ونحو ذلك وفيه ان هذه كلها خطابات متعلقة بمن فهم ذلك وتفطن له ويطلع على هذه المضامين وكون الغافلين والجاهلين
راسا الغير المتفطنين لازيد مما يعلمون بمحض الذي يفعله الناس وابوهم وامهم مخاطبين بهذه الخطابات اول الكلام واما العارفون بذلك
المستشعرون بهذه الخطابات او المتفطنون بوجود هذه الخطابات او احتمالها يحصل لهم التزلزل فى معتقدهم فنحن نقول ايضا بانهم لو قصروا فى تحصيل ما
يجب عليهم لكانوا عاصين ولكان طاعاتهم باطلة غير مقبولة واحتجوا ايضا بالاصل وصعوبة حصول العلم بالمجتهد وشرايطه وعدالته سيما مع
الاشكالات فى معنى العدالة والكاشفة عنها والمثبتة لها للاطفال فى اول البلوغ والنسوان بل وكثير من العوام وفيه انهم ان ارادوا بذلك
الغافل بالمرة والعاجز عن ادراك ما ذكر كما هو غالب الموجود فى المذكورين فهو كما ذكروه والاصل والعسر والحرج بل تكليف ما لا يطاق كلها دليل على
ذلك ولكن يرد عليهم ان تخصيص ذلك بما كان موافقا لنفس الامر لا دليل عليه اذ هؤلاء ليس تكليفهم الا ما فهموه ولذلك لا يشترط فى صحة صلوة
المجتهد موافقة صلوته لنفس الامر ويظهر مما ذكرنا من عدم الفرق من بعض كلمات بعض هؤلاء ايضا كما سنشير اليه وان كان صريح كلام المحقق الاردبيلي
(وهو السيد صدر الدين ره)
اعتبار الموافقة لنفس الامر واما مع فرض التفطن والامكان فلان الاصل اشتغال الذمة وامكان التحصيل لان العلم الاجمالي كاف فى
وجوب تحصيل التفصيل كما فى المثال المشهور من تكليف المولى عبده بالعمل على الطومار المهمور ولا حرج فيه يوجب سقوط التكليف واحتجوا ايضا
بان المامور به هو نفس العبادة وكونها ماخوذة من الامام او من المجتهد غير داخل فى حقيقتها فمتى وجد فى الخارج يحصل الامتثال والاصل عدم مدخلية
كونها ماخوذة منهم فى ماهية العبادات وكلامهم هذا يقتضي كفاية ذلك وان علم بوجوب المعرفة والتحصيل وقصر فيه واكتفى بظنه او تقليده من لا يجوز
تقليده وهو صريح كلام بعضهم وقد يقيد بعدم العلم بنهيه عنه لان عين الفعل او الاعم منه صحة العبادات من قصد الامتثال كما حققنا سابقا
فى محله وهو المراد من قصد التقرب لا يمنع قصد الامتثال الا مع معرفة كون ذلك الفعل هو ما اراده الامر فاذا لم يعرفه الا المكلف بقصده التقرب وهذا
هو الفارق بين الواجبات التوقيفية والواجبات التوصلية كما بيناه سابقا فان اعتبر هؤلاء مجرد الموافقة وان كان المصلي عالما بوجوب التحصيل و
مقصرا فى ذلك فهو باطل لعدم تحقق الامتثال العرفي المستلزم للجزم بالاطاعة والمفروض انه مع العلم بوجوب التحصيل لا يبقى الاطمينان بظنه وتقليده
فهو فى الحقيقة ليس بظن كما اشرنا سابقا والحاصل ان الامتثال العرفي لا يحصل الا بقصد الامتثال وقصد الامتثال بالفعل لا يتم الا بمعرفة

ان الفعل هو نفس المامور به والمفروض انه لا يعلم ذلك لعدم علمه بوجوب التحصيل وعدم علمه بان ذلك هو المامور به بل ولا الظن ايضا كما اشرنا اليه
نعم لو حصل له الظن فلا عجب فيه مع الاحتمال الظاهر كما اشرنا في المجتهد فانا اخبره عدل بوجوه معارض لم يعثر عليه المجتهد بل على ذلك ايضا وهم عليهم
لا عمل الا بالبينة وانما اللاحاق بالنيابة وغيرها فان اعتبره بشرط ان لا ينتفض المكلف لوجوب التحصيل ولا يحصل له العلم بذلك فنقول ان اعتنا
الموافقة هنا لا دليل عليه لان التكليف بالموافقة تكليف بما لا يطاق فليس ذلك تكليفا بالكيفية بطلب منه مع انه لا معنى لحصول الموافقة الا
ولا يظهر ان المراد منه هو حكم الله الواقعي الذي لا يطلع عليه احد الا الله او ما وافق راي المجتهد الذي هو في ذلك البلد او احد المجتهدين وما الدليل
على ذلك كله وما المبين والمميز له وحكم المجتهد بعد اطلاعه بالموافقة وعدم الموافقة اي فائدة فيه لما فعله قبل ذلك اللهم الا ان يكون المراد
الحكم بلزوم القضاء وعدمه فيتبع ذلك راي المجتهد الذي يقلده بعد المعرفة فيحكم بانه فات منه الصلوة او لم يفت مع انك خبير بان الحكم بالفوات
وعدم الفوات تابع لكون المكلف مكلفا بشي ثم فات منه وهو اول الكلام ولزوم القضاء على النائم والناسي انما هو بدليل هو النص وما نحن فيه
الفرق بان مقتضى العقل بعدم جواز الترجيح بلا مرجح انه يكون لخصوص الهيئة الصادرة من الشارع مدخلية في تكميل النفس وحصول القرب
الذي هو المقصود من المامور به مع المخالفة لا يحصل ذلك كما في تركيب الادوية عند اطباء الابدان فنقول مع ان تلك الهيئة المخترعة كما انه لا يجوز
استقاها عما ركبها عليها اطباء الاديان ويرتفع خاصيتها بذلك فكذلك لا يجوز خلوها عن قصد التقرب والامتثال الذي هو من كيفيات
هذا المركب وشرايطه ومنع اشتراطه مكابرة كما يشهد به العرف والعادة والعقل والنقل انه يرد عليه انك تقول في مودى ظنون المجتهد في
في المسائل المختلف فيها فهل التركيب واحد في نفس الامر او مختلف مجزئ كلها بمقتضى تعدد الاراء او غير الموافق بدل عن الموافق كبدل الاذن
فان كان واحدا فيرد ما ذكرت على المجتهدين ايضا وان كان مختلفا فيرد عليه بيان الفرق بين المجتهد وغيره وما الدليل الذي يجوز ذلك في
المجتهد ولم يجوزه في غيره فهل دليل جواز عمل المجتهد برايه وجواز تقليد الغير اياه الا لزوم تكليف ما لا يطاق لولاه وقد عرفت انه موجود في الغير
المقصر الجاهل الغافل ايضا كما بيناه مع ان تبين القربة فيه يكون فيه اكمل من الذي علم وجوب التحصيل ولكن ترك العلم بل وهو رد انفقه واقعه
للواقع وبالجملة الفرق بين الموافق للواقع وغيره رجح في الثواب والعقاب والمدح والذم وغيرهما خلاف طريقة العدلية كما اشار اليه بعض المحققين
قال ان احد الجاهلين بوجوب معرفة الوقت ان صلى في الوقت والاخر في غير الوقت فلا يخلو اما ان يستحقا العقاب او لم يستحقا اصلا او يستحق
احدهما دون الاخر وعلى الاول يثبت المطلوب لان استحقاق العقاب انما يكون لعدم الاتيان بالمامور به على وجهه وعلى الثاني يلزم خروج الواجب عن
كونه واجبا ولو انفتح هذا الباب يجري الكلام في واحد واحد من افعال الصلوة ويفضي الامر الى ارتفاع جل التكاليف وهذه مفسدة واضحة
لا يسوغ لاحد الاجتراء عليه ومعلوم فساده ضرورة وعلى الثالث يلزم خلاف العدل لاستوائهما في الحركات الاختيارية الموجبة للمدح او
الذم وانما حصل مصادفة الوقت وعدمه بضرب من الاتفاق من غير ان يكون للاختيار فيهما مدخل والسعي وتجويز مدخلية الاتفاق
الخارج عن المقدور في استحقاق المدح او الذم مما هدم بنيانه البرهان وعليه اطباق العدلية كل ذلك ما نقوله لابد من حمل كلام هذا
المحقق على صورة العلم بوجوب معرفة الصلوة بشرايطها واركانها بحيث يحصل له القطع او الظن مع التقصير فيه واما الفاضل فلا بد ان يختار فيه
الشق الثالث ولهذا يعرض الفاضل باختيار الشق الثاني لو كان غافلا عن وجوب مراعات الوقت وجاهلا بوجوب معرفة الصلوة بشرايطها
واركانها بحيث يحصل له القطع او الظن واما مع فرض العلم بوجوب المعرفة المذكورة فنقول ان الذي فعله في الوقت يعاقب على ترك السعي على
الصلوة لاتيانه بها وليس التحصيل والمعرفة من شرايطها بل هو واجب على حدة واما الاخر فيعاقب على ترك السعي وعلى عدم الاتيان بالصلوة لعلمه
بانه يجب عليه السعي لعلم الشرايط ويأتي بالصلوة التامة فترك السعي واستمر جهله فلم يأت بها مطابقة للواقع ودفع لزوم كون الامر الاتفاقي
مورد المدح او الذم بانا نقول ان المدح على فعل الصلوة الناشي عن العلم ولم نقل ان الذي صلى في الوقت يستحق المدح بفعله في الوقت بل
نقول بانه لا عقاب عليه لتركه مراعات الوقت من جهة جهله بها ولا ملازمة بين كون شي غير مستحق للذم والعقاب عليه وكونه مستحقا للمدح بان





يكون كلاهما لم يستحق العقاب على شي يستحق المدح عليه كما في تارك الزنا لغير الله فغاية الامر ان يكون الجاهل بمراعات الوقت المصلي فيه اقل
ثوابا من العالم الذي راعى الوقت وصلى فيه لان الثاني تقرب الى الله بفعلين والاول بفعل واحد فقوله فيه مع ما فيه مما يظهر من التامل فيما تقدم
انه هنا بعينه الخروج عن قواعد العدل فان الاول لم يصدر منه شي ازيد من وقوع فعله في الوقت اتفاقا وفي الباقي حتى وبالجملة فقوله
العقاب عن احدهما دون الاخر خروج عن العدل وكذا حصول المدح لاحدهما على فعل الصلوة دون الاخر مع ان تخلو الطاعة عن
الرجحان واستحقاق المدح ايضا غير معهود وقياسه بترك الزنا قياس مع الفارق فان ترك الزنا من التروك يكفي فيه ترك الفعل الصلوة في
الوقت وقد احتجوا ايضا بالاخبار الدالة على رفع الكلفة والعقاب عما لا يعلم مثل قولهم عليهم السلام ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم
وقولهم عليهم السلام من عمل بما علم كفي ما لم يعلم وقوله صلى الله عليه وآله وضع عن امتي تسعة اشياء وعد منها ما لا يعلمون ونحو ذلك وفيه ان مدلول هذه الاخبار
فيما جهلوه اجمالا او تفصيلا ولم يتفطنوا لوجوب معرفته او غفلوا عنه بعد التفحص والتفتيش ايضا واضح وسلم لا غبار فيه واما فيما علم
اجمالا وجوب المعرفة فيه وحصل احتمال لوجوب الطلب بالنسبة الى بعضها لا يعلم فلا يصدق عليه ما لم يعلم لحصول العلم في الجملة وان لم يكن
تفصيلا ولذلك ترى الفقهاء لا يتمسكون بعموم هذه الاخبار بعد قولهم بالعمل باصل البراءة والعمل باصل البراءة عندهم مشروط
بالتفحص عن الادلة بقدر الوسع ومع حصول الظن بعدمها فيعملون بمقتضاها لحصول العلم الاجمالي لهم باختلاف الادلة وتعارضها
واشتغال الذمة بشي غير معين والحاصل ان بعد حصول العلم الاجمالي والتفطن بوجوب تحصيل المعرفة بالاحكام لا يجوز المسامحة
والعمل باي ظن يحصل ما لم يطمئن اليه النفس بحيث لم يبق له تزلزل الا ويدل على ذلك ايضا روايات كثيرة مثل ما رواه الشيخ في الصحيح
عن ابي عبيدة عن ابي عبد الله عليه السلام قال سالته عن امراة تزوجت رجلا ولها زوج قال فقال ان كان زوجها الاول مقيما معها في المصر
التي هي فيه تصل اليه او يصل اليها فان عليها ما على الزاني المحصن الرجم الى ان قال فان كانت جاهلة بما صنعت قال فقال اليس هي في
دار الهجرة قلت بلى قال فما من امراة اليوم من نساء المسلمين الا وهي تعلم ان المراة المسلمة لا يحل لها ان تتزوج زوجين قال ولو
ان المراة اذا فجرت قالت لم ادر او جهلت ان الذي فعلت حرام ولم يقم عليها الحد اذا لتعطلت الحدود وكذا في الكافي وايضا في الحسن
لابرهيم بن هاشم عن ابي بريد الكناسي قال سالت ابا جعفر عليه السلام عن امراة تزوجت في عدتها قال ان كانت تزوجت في عدة طلاق
لزوجها عليها الرجعة فان عليها الرجم وان كانت تزوجت في عدة ليس لزوجها عليها الرجعة فان عليها حد الزاني غير المحصن الى ان
قال قلت ارايت ان كان ذلك منها بجهالة قال فقال ما من امراة اليوم من نساء المسلمين الا وهي تعلم ان عليها عدة في طلاق او موت ولقد
كن نساء الجاهلية يعرفن ذلك قلت ان كانت تعلم ان عليها عدة ولا تدري كم هي فقال اذا علمت ان عليها العدة لزمتها
الحجة فتسأل حتى تعلم وهكذا ايضا في الكافي والفقيه وما رواه المشايخ الثلاثة في كتبهم وسند بعضها معتبر عن الصادق عليه السلام ان رجلا جاء اليه
فقال ان لي جيرانا لهم جوار يغنين ويضربن بالعود فربما دخلت المخرج فاطيل الجلوس استماعا مني لهن فقال له لا تفعل فقال والله
ما هو شي اتيته برجلي انما هو سماع اسمعه باذني فقال الصادق عليه السلام انت اما سمعت الله يقول ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان
عنه مسئولا فقال الرجل كاني لم اسمع بهذه الاية من كتاب الله عز وجل من عربي ولا عجمي لا جرم اني قد تركتها واني استغفر الله
فقال له الصادق عليه السلام قم واغتسل وصل ما بدا لك فلقد كنت مقيما على امر عظيم ما كان اسوأ حالك لو مت على ذلك استغفر الله و
اسئله التوبة من كل ما يكره فانه لا يكره الا القبيح والقبيح دعه لاهله فان لكل اهلا الى غير ذلك من الاخبار مثل ما دل على انه
لا ينفع الطاعة الا بولاية ولي الله وان يكون جميع اعماله بدلالته اليه ومثل ما ورد انه لا عمل الا بالفقه والمعرفة وبالعلم وباصابة
السنة ويؤيده الخبر المشهور ان القضاة اربعة والناجي منها واحد والباقية في النار فان هذه الاخبار تدل على ان العلم الاجمالي كاف
في التكليف بالتفصيل وتاركه معاقب والمراد بالخبر الاخير الدلالة الى العمل على حسب فهم المكلف وكذا اصابة السنة والا فلزم

تكليفاً لا يطاق لو اريد ذلك على سبيل العموم ولو نوقش تكليفاً لا يطاق في الغافل والجاهل رأساً هو المختص بكل ما يمكن ان يستدل به
من العمومات والاطلاقات لو سلم عمومها ودلالتها لان الظن لا يعارض القطعي واحتجوا ايضاً بروايات مثل ما ورد في حكاية عمار وانه اجنب
فتمعّك في التراب فقال له رسول الله صلى الله عليه وآله كذا يتمرغ الحمار افلا صنعت كذا فعلمه التيمم ومثل ما ورد في حكاية براء بن معرور حيث تطهّر بالماء
وصار بها سنة وجامع انه لم يلحقه من الشارع ونحو ذلك وفيه ان هذه الاخبار ليست باقية على ظاهرها ولا بد من تأويلها لمخالفتها
للدليل القطعي فيمن يتمكن من التحصيل وتفطن لوجوب معرفة الاحكام بالتفصيل فالتنديم والتوبيخ على عمار انما يرجع الى تقصيره
في تعلم السؤال حتى يفعل صحيحاً وان فرض ان عماراً كان جاهلاً بلزوم السؤال وغافلاً عن حقيقة الحال وعارياً عن العلم بالتفصيل
والاجمال فالرواية دليل على جواز عمله بظنه ونحن لا نتحاشى عنه مع ان استعمال هذا اللفظ وما في معناه شايع في العرف في ارادة بيان
ما هو حقيق بان يفعل لا الاطلاع على التنديم والتوبيخ على الجاهل والغافل واما الحكاية الاخرى فيظهر الجواب عنها بملاحظة ذلك فان اتفاق
موافقة ورود الشرع على مقتضى فعلهم يكشف عن حسن ذلك الفعل بالذات ووجود المصلحة فيه وان كان مقصوداً من ذلك التنظيف لا التطهير
الشرعي وانظهم الهمهم الى هذا الاختيار باعتقاد انه حكم الله مع عدم تقصيرهم في تحصيل المعرفة فصاروا ممدوحين بهذا الفعل
لمطابقته للمصلحة الواقعية وكذا يظهر الجواب ايضاً لو استدل بمثل ما رواه الكليني في الكافي عن عبد الله بن عطا قال قلت لابي جعفر عليه السلام
رجلان من اهل الكوفة اخذا فقيل لهما تبرءا من امير المؤمنين فتبرء واحد منهما وابى الآخر فخلى سبيل الذي تبرء وقتل الآخر فقال
اما الذي تبرء فرجل فقيه في دينه واما الذي لم يتبرء فرجل تعجل الى الجنة فان الظاهر ان الذي لم يتبرء كان جاهلاً بوجوب التقية
ووجه دخوله الجنة انه غير مقصر في ذلك لعدم تفطنه وفذلكة المقام ان الثواب والعقاب على الفعل والترك انما يتبع العلم
والجهل مع عدم التقصير فدعوى كون من قلد غير من هو اهل التقليد في الاحكام الشرعية معاقباً ما دام مشتطاً من الكلام ومكابرة
ذلك اما لابتنائه على القول بجواز تكليف الغافل او دعوى علم الكل بحصول هذا الفرع اما الاول فلا خفاء في قبحه بل الاشاعرة
مع نفيهم للقبح العقلي لم يجوزوه واما الثاني فهو يرجع الى النزاع في الصغرى ونحن نتكلم على فرض ثبوتها فلا يجب علينا مع ان هذه
الدعوى تشبه المكابرة اذ نحن نشاهد الفضلاء الجهلة المجتهدين في المعقول والمنقول ربما غفلوا عما يلزمهم معرفته في الفروع و
الاصول فضلاً عن الاطفال والنسوان وضعفاء العقول وكثيراً ما رأينا الصلحاء الذين ليس همهم الا معرفة الدين وتحصيل الشرايع
باليقين وكان شغلهم مجالسة العلماء والتردد في ابواب العرفاء والمسألة عن مسائل صلواتهم وطهاراتهم وصيامهم ثم ظهر لهم
انهم غفلوا عن السؤال عن بعض ما هو من واجبات عباداتهم وكانوا يعملون بشيء من احكامها على سبيل ظنهم بصحته مدة من الدهر من
العام الاجل عدم تفطنهم بالسؤال وغفلتهم عن حقيقة الحال وربما كان مخالفاً لرأي مجتهدهم ايضاً فكيف يدعى علم تحقق فرض الغفلة
الا ان يقال انهم لا يحكمون بكثرة تكرر الفروض اذ الكلام في حصر الشبهة فاذا وجدنا الشبهة في الفروض فكيف لا يجوز الغفلة
النظريات والامور الخفية نعم الغفلة في الامور العامة البلوى لمن دأبه الشرع وخالط اهله بعيد جداً اذا انضم عليه مضافاً الى
عموم البلوى تنبيه آخر كما اشير اليه في الروايات مثل صحيحة ابي عبيدة ورواية يزيد الكناسي المتقدمتين فان امرأة عرفت ان عليها
التربص بعد الطلاق بزمان يجهل لها مقداره حتى تحل لزوج آخر فكيف يجوز له التزوج باعتذارها اني لم اعرف مقدار الزمان
بل يجب عليها السؤال لحصول العلم لها بالتكليف على الاجمال ولو فرض وجود امرأة لم يقرع سمعها لزوم العدة فلا ريب انها معذورة
وقد يطلق المستضعف على مثل ذلك ولا ريب ان اكثر الاطفال في اوايل البلوغ وكثيراً من النسوان والعوام في غالب احكامهم مجهولون
بالمستضعفين بهذا المعنى وان لم يكونوا مستضعفين من جهة العقل بل قد عرفت ان الغفلة يحصل للعلماء والفضلاء ايضاً فالنزاع
بين مشهور علمائنا والمحقق الاردبيلي وموافقيه لا بد ان يكون فيمن حصل له العلم بالاجمال وتفطن لوجوب التحصيل لكن قصر في

تحصيله وعمل بمقتضى ما قاله من لم يكن اهلاً للفتوى وحقيقاً بالتقليد او بظنه ولذلك شرطوا فيه موافقة الواقع وقد عرفت التحقيق وانه ليس كما
قالوه ثم ان قلت ان ما ذكرت يوجب سد ابواب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر الا للمقصر المتقاعد عن التحصيل مع علمه بوجوب المعرفة فلا يجب نهي الغافلين
عن الاعمال الشنيعة ولا امرهم بالعبادات الصحيحة فيتنفي فايدة بعث الرسل وانزال الكتب قلت ما ذكرته بعينه شبهة ترد على الله في اصل بعث
الانبياء وانزال الكتب وتاسيس الاحكام وحلها ان هذه الاحكام والآداب والاعمال لها آثار وثمرات وخواص بها يستكمل نفس الانسان ويحصل
له بسبب استعمالها قرب الخالق المنان ولطف الله تعالى يقتضي ابلاغ ذلك بحسب وسع عباده ومقتضى طاقتهم الا ترى ان الانبياء لم يقدروا
في اول زمان بعثتهم على تبليغ جميع الاحكام الى جميع اهل العالم وخصوصيات المكلفين في كل واحد من البلاد وحكمته تعالى اقتضت تبليغ ذلك وتتميمه
تدريجاً ومن لم يكمل عليه الحجة ولم يتضح له الحجة منهم في زمانهم فلا سبيل الى المؤاخذة عليهم ومن فرع سمعه شيء من ذلك فيجب عليه التفحص عنه
بمقدار يصل فهمه الى وجهه ويكتفي بمقدار يبلغ طاقته الى كفايته ومع ذلك فلو فرض اطلاع النبي او من يقوم مقامه على غفلة شخص من شخص
عما يحتاج اليه الخلق للارشاد والتعليم فيجب عليهما تنبيهه وارشاده فكذلك الآمرون بالمعروف والناهون عن المنكر يجب عليهم تنبيههم لاجل
ارشادهم الى طريقة الحق لانه هو مقتضى اللطف ولا يستلزم ذلك كون ترك ذلك الطريقة وسلوك غيرها بمقتضى اجتهاده وبذل مجهوده معصية
حتى يكون ردعه من باب النهي عن المنكر والحاصل ان مقتضى اللطف تبليغ العمل الذي له خاصية واثر بفائدته لتحصيل الكمال وما يعلم ذلك المكلف
بمقتضى وسعه وان لم يكن عليه مؤاخذة لكنه لا يترتب على عمله الاثر الذي يترتب على العمل الصحيح الموافق لارادة الشارع وان كان لا يخلو عن اثر
وثواب ايضاً لئلا يلزم الجبر والجور والفرق بين من يأتي بالعمل على حدوده ومن لا يأتي بتمام حدوده مع اشتراكهما في عدم التقصير في التحصيل لا يوجب
الظلم والحيف فما يوجب الحيف والظلم انه لو قلنا بخلوّ عمل الناقص عن الاجر راساً ونحن لا نقول به وينتهي الكلام في هذا في الغالب الى تفاوت الاستعدادات
وتفاوت العمل بسبب تفاوت الاستعداد وتفاوت الاجر لذلك لا يوجب ظلماً والظلم باطل لا ينفك وتعالى المعصوم من حال من لم يقصر في تحصيل
واجبات بحسب طاقته وهو كما ترى وتفصيل هذا الكلام محل آخر وينتهي الكلام فيه الى الخوض في لجج مسائل القضاء والقدر وهو بعيد عما يتعلق من المسائل
بما نحن فيه فالمقصود منه واضح هذا الكلام في الثواب والعقاب واما الكلام في الاعادة والقضاء فهو مسألة فقهية تابعة لحكم الكلام في مسألة اصولية وتطلب
تلك حقيقة الحال فيه بما بيناه في مسألة ان الامر يقتضي الاجزاء ومسألة ان القضاء ليس بتابع للاداء وقد عرفت ان الحق ان القضاء انما يثبت
بدليل جديد فكلما لم يثبت فيه دليل على الوجوب فالاصل عدمه والذي يمكن ان يصير قاعدة في المقام مع قطع النظر عن الادلة المختصة بالمقامات
الخاصة هو مثل ما ورد في صحيحة زرارة عن الباقر عليه السلام ومتى ما ذكرت صلاة فاتتك صليتها ولكن الاشكال في فهم معنى الفوات وفي الفرق بين مثل
المجنون وفاقد الطهورين والحايض والناسي والنايم حيث يحكم على بعضها بالقضاء دون البعض وقد يفرق بين فقد الشرط ووجود المانع فعدم
الفوات عن المجنون مثلاً لعدم الشرط فلم يتعلق به شيء حتى يصدق الفوت وكذا فاقد الطهورين على القول به بخلاف النايم والناسي فان النوم
والنسيان مانعان والشرط غير مفقود وفوات التكليف ثمة هو تكلف واضح اذ ليس كون النوم مانعاً مثلاً باولى من كون اليقظة شرطاً وليس انتفاء
سقوط التكليف الى فقدان الشرط باولى من انتسابه الى وجود المانع كما ان الحايض يمكن ان يكون سقوط صلوتها لاجل عدم الطهارة ويمكن ان يكون
لاجل وجود الحيض فالاولى الرجوع الى الفهم العرفي وان اطلاق الفوات في العرف يدل على اي شيء فما ثبت فيه الاطلاق فيحكم بالقضاء وما ثبت
عدمه وما شك فيه فلا يثبت القضاء لان لا مدخل للعرف فيما هو من الاحكام الشرعية فان المدار في الاطاعة والامتثال على الظن كما يحكم به
العقل والعادة فكما يحسن بل يجب على المسافر تهيئة السفر وملاقاة العدو اخذ السلاح مع احتمال الفوت قبل الاحتياج الى الاستعمال فكذلك
للصحيح السالم العاقل المتفطن التهيؤ للعبادة قبل الوقت فمن كان في نظر اهل العرف من المستعدين لتعلق التكليف به ثم فات منه يصح اطلاق
الفوت عليه كالنائم والناسي للصلاة بخلاف الصغير والمجنون ولذلك يحكم العرف المتأمل المالك للقنية الطالب للاستراج اذا منع
من سفر خاص فات منه هذا الربح بخلاف الفقير الذي لا شيء له فهو يرجع الى ما نحن فيه ونقول ان المكلف الذي استقر رايه على طاعة وعلم ان تكليفه

ليس الا ذلك او ظننت كذلك بحيث اطمئن به من دون تزلزل فيكون ذلك تكليفه واذا اتى به على ما فهمه فخرج عن عهدة تكليفه ولم يفت عنه ما كان تكليفا به
عرفا فالدليل على وجوب القضاء خارج الوقت كان المجتهد والمقلد اذا ظهر لهما بعد الوقت خطاء ما فعلاه في الوقت يجب عليهما وكان ان علم مطابقة
الواقع لا يضرهما فلا يضر بالجاهل ايضا واما الاعادة فلا لظهور ايضا العدم لان الامر يقتضي الاجزاء وكان ماموراً باضداد وقد فعل فالقول بانه
مامور بذلك ما دام متصفا بصفة الجهل مجرد دعوى خالية عن الدليل بل الادلة على الاطلاق والامتثال يحصل بالمرة فيها واعلم ان الكلام فيما ذكرنا انما هو
في الواجبات والمحرمات والمباحات ونحوها من صحة العبادات وكيفيتها واما الصحة والفساد المترتبان على المعاملات والاسباب الشرعية كالعقود والجنايات
ونحو ذلك فنقول بترتب الآثار على الاسباب وان لم يكن المكلف عالما بترتبها ولا يتوقف الترتب على العلم بان الشارع رتب هنا على ذلك ومرادنا
بالواجبات والمحرمات ايضا غير التوصليات والا فالواجبات التوصلية ايضا لا يضر في ترتب الآثار عليها جهالة كونها من الشارع فعليك بالتامل في
مواقع المسألة والتمييز والله الموفق واعلم ان الكلام في هذه المسألة بالنظر الى الغافل والجاهل الغير المقصر يظهر ثمرته في وجوب الاستغفار وعدمه
ولزوم القضاء وعدمه واما بالنسبة الى الباحثين عنها فمسألة علمية لا عملية نعم يثمر بالنسبة اليهم في التبليغ والارشاد وعدمه واما تحصيل
الكلام في المقام الثاني فنقول ان المشهور جواز التجزي في الاجتهاد ومنعه جماعة والمراد بالمتجزي عالم حصل له ما هو مناط الاجتهاد في بعض المسائل
فقط بحسب علمه او بحسب ظنه ان لم يكن كذلك في نفس الامر بان يكون قادرا على استخراج بعضها من المأخذ فقط مثل ان يحصل بتتبعه ان الاخبار
الدالة على احكام مسائل الوضوء او مطلق الطهارة او الصلاة ايضا هي التي عثر عليها وعلم اجمالا ان لا معارض لها في الاخبار الدالة على احكام
المناكح والمواريث والحدود والديات وغير ذلك وعلم ان ايات الاحكام في هذه المسألة انما هي التي علمها ولا معارض لها وكذا علم مواقع الاجماع
والوفاق في المسألة بالتتبع في كتب القوم في ظان هذه المسائل وكان عالما بعلم الاصول وطريقة الاستدلال فيتبع ذلك التجزي في الملكة لان
الملكة والاقتدار قابلان للزيادة والنقصان بحسب الاقتضاء والاستكمال او الى تجزي المسائل بالنسبة الى الملكة بمعنى ان يكون سليقته
وطبيعته ملائمة لبعض من المسائل دون بعض فيكون له ملكة في هذا البعض دون الاخر كما ان الانسان قد يكون له سليقة فهم المعقولات دون
المنقولات وسليقة نظم الشعر دون الرسائل والخطب بالعكس فالغالب الوقوع في الفقه هو المعنى الاول اذ الغالب في خلقة الانس والمزاج
والقصور في الكمال لذا لا يحصل ذلك غالبا في اوائل بلوغ مرتبة الاجتهاد واما تجزي الاجتهاد بمعنى ان يكون قد اجتهد في بعض المسائل بالفعل دون
الباقي فهو ليس بمعنى التجزي في شيء اذ المحال عادة ان يوجد عالم اجتهد في جميع المسائل بل هو ممتنع عقلا اذ المسائل الفقهية غير متناهية وهي تتجدد
كل يوم وساعة والحق ان النزاع في امكان التجزي وتحققه بالمعنى الذي ذكرنا ومنع ذلك مستندا بان القوة الاستنباطية لا تتفاوت في
المسائل فمن كان له قوة البعض فله قوة الجميع يشبه المكابرة فينحصر المقام على الكلام في النزاع الواقع في جواز العمل به وعدمه والاقوى جوازه
واحتجوا على الجواز بانه اذا اطلع على دليل مسألة بالاستقصاء فقد ساوى المجتهد المطلق في تلك المسألة وعدم علمه بادلة غيرها لا مدخل له فيها
فكما جاز لذلك الاجتهاد فيها فكذا هذا واعترض بان كل ما يقدر جهله يجوز تعلقه بالحكم المفروض فلا يحصل له ظن عدم المانع من مقتضى علمه
من الدليل واجيب بان المفروض حصول جميع ما هو دليلية تلك المسألة بحسب ظنه وعدم تعلق غيره بها واعترض ايضا بان ذلك قياس غير جائز
لعدم النص بالعلة ولا القطع بان العلة هي القدرة على الاستنباط او وجود المدارك لاحتمال كونها هي القدرة الكاملة بل هو اقرب الى
الاعتبار لكونها ابعد من الخطاء ورد بان العلة هي القدرة والاحتياج لسد باب العلم واجيب بانه لا مزية مع وجود ظن المجتهد المطلق
ايضا الاصل حرمة العمل بالظن خرج عنه ظن المجتهد المطلق بالاجماع وبقي الباقي اقول لعمري لا استدلال يظهر بعد التامل فيما بيناه في اوائل المقال
وان ذلك ليس بقياس فانا نقول بعد انسداد باب العلم بالاحكام الشرعية على العالم المدارس لمدارك الاحكام لا مناص له عن العمل بالظن الحاصل
له من تلك المدارك فكما ان المجتهد المطلق يعمل بظنه لذلك فكذا هذا فلا استدلال الا ان الدليل العقلي القائم على حجية ظن المجتهد المطلق بظنه
قائم فيما نحن فيه مطلقا وحرمة العمل بالظن مطلقا ممنوع بل الظاهر من ادلة الحرمة الظن في اصول الدين سلمنا لكنه حرام مع امكان العلم لا مع انسداده قولكم

ان الفرق مفقود

وفائدة المسألة

جواز العمل بظن التجزي



ان الفرق مفقود بعد بعدهما وهي ترتفع بظن المجتهد المطلق قلنا هو ايضا ظن فاوجب الترجيح قولكم ان العمل بالاجماع وهو المخصص قلنا الاجماع على اي قيد وقع
اي حال فان الاجماع على اعتبار ظن المجتهد في الكل لم يتحقق بل لا يوجد له مصداق اذ قد بينا ان المراد من المجتهد في الكل هنا مقابل المتجزي وهو ايضا
على اقسام منهم من يكون على طريقة الاصوليين ومنهم من يكون على طريقة الاخباريين ومنهم متوسطون وكل من ارباب هذه الطرائق يخطئ الاخر واختيار
احد هذه الطرائق ايضا مسألة اجتهادية ظنية فاين المجمع عليه القطعي المقابل للظني واعتبار القطعية من جهة كونه اجماعا في الكل لا يفيد مع
كونه ظنيا بحسب الطريقة في افراد المجتهد المطلق ايضا بحث الظن فان قلت نعم ولكن ظن المجتهد في الكل اقوى قلت لا ثم وجوب متابعة الاقوى
والا فيلزم رجوع احد المجتهدين المطلقين اذا كان ظن احدهما اضعف الى الاخر سلمنا لكن قد يكون ظن المتجزي بما فهمه اقوى من الظن
الحاصل لما فهمه المجتهد المطلق او مساويا وبهذا كله مع ان الكلام في تكليف المتجزي هاهنا بعرفة تكليفه فاعتبار الظن لا يلاحظ الا بالنسبة اليه
نفسه فاذا حصل له ظن بان هذا الحكم كذا في الواقع فهو لا يجامع حصول الظن له بان الحكم كما فهمه المجتهد في الكل حتى يكون احدهما اضعف عنده و
الاخر اقوى فمع حصول الظن له بما فهم يصير ظن المجتهد في الكل احتمالا ذلك وهما عنده ولو فرض عنده احتمال ان يكون كمال قوة المجتهد في الكل مدخلا
في فهم المسألة ليست موجودة عنده فلا يحصل له الظن بالحكم اصلا وهو خلاف المفروض والقول بان فهم المجتهد في الكل ابعد من الخطاء في نفس
الامر من فهم المتجزي ان اريد هذا بالنسبة الى مجموع المسائل فهو كذلك لا كلام لنا فيه وان اريد بالنسبة الى ما فرض كون المتجزي مستقلا فيه محيطا
بجميع مداركه فكلا مع ان الكلام ليس في ذلك بل في تكليف المتجزي وان اريد ان كثرة الاعتماد على قوة المطلق من جهة الغلبة يوجب ترجيح تقليده على
تقليد المتجزي فهو كلام اخر لا تمنعه بين المطلقين المتفاوتين في العلم فكيف بالمتجزي والمطلق ولا دخل له بما نحن فيه مع انا نقول كما ان العمل
بالظن حرام فكذا التقليد ايضا حرام فاذا نفيتم جواز عمل المتجزي بظنه فكيف جوزتم له التقليد مع ان التقليد ايضا ظن فان قلتم ان الاجماع وقع
على جواز تقليد المجتهد المطلق ولم يقع على جواز عمل المتجزي بظنه قلنا الاجماع قد عرفت حاله في المجتهد المطلق والاشكال فيه سلمنا لكن الاجماع على
وجوب تقليده حتى على المتجزي ايضا اول الكلام كيف والمشهور بين العلماء جواز التجزي فغاية الامر تساوي الاحتمالين ولا مناص عن التخيير وهو ايضا
يقتضي جواز التجزي واحتمال وجوب التوقف او الاحتياط ضعيف لا دليل عليه اذ اثبات الجواز يبطل المنع وان لم يثبت التعيين يمكن اثباته بعدم القول
بالفصل ايضا ويؤيد التعيين ان نزل التقليد اذ اخذ من المدارك بنفسها امكن وموافقة لعموم ما دل على وجوب العمل بالايات والاخبار وغير ذلك
ويدل على جواز التجزي ايضا مشهورة ابي خديجة عن الصادق ع حيث قال انظروا الى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا فاجعلوه قاضيا فاني قد جعلته قاضيا
فتحاكموا اليه واعترض عليه بان حاصله ان العلم بشيء من القضايا ان اريد به ما يشمل الظن فالمعلوم حجيته فالمنكر المتجزي يدعي انه لا يحصل الا لمن احاط
بمدارك جميع المسائل فالعلم بشيء من القضايا لا ينفك عن المجتهد المطلق وان اريد به العلم الحقيقي فخرج عن موضع النزاع اذ المتجزي لا علم له ويمكن
دفع ذلك بان اصحابنا رضوان الله عليهم استدلوا بمقبولة عمر بن حنظلة على جواز عمل المجتهد المطلق بظنه والتحاكم اليه حيث قال ع فيها انظروا الى من كان
منكم قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا فارضوا به حكما فاني قد جعلته عليكم حاكما الحديث فنقول اولا ان ظاهر الروايتين هو
العلم والخطاب الشفاهي وان كان مخصوصا بالحاضرين لكن الغائبين مشتركون معهم في اصل التكليف فاذا لم يمكن للغائبين الرجوع الى العالم بالاحكام
بالعلم الحقيقي فيكتفى بالظان من جهة استفراغ الوسع في الادلة المعهودة فكما ان الظان بجميع الاحكام من جهة استفراغ وسعه في جميع ادلتها يقوم
مقام العالم بها كما في مقبولة عمر بن حنظلة فكذا الظان ببعض الاحكام من جهة استفراغ وسعه في ادلة ذلك البعض يقوم مقام العالم بذلك البعض
المذكور في رواية ابي خديجة فان قلت ان الظن ثبت حجيته بالاجماع فيقوم مقام العلم بخلاف هذا قلت هذا خروج عن الاستدلال بالرواية ورجوع
الى اصالة حرمة العمل بالظن وقد مر الكلام فيه وكلامنا هنا في الاستدلال بالرواية وثانيا نقول يمكن ان يقال اخر يظهر من التامل في سير الائمة واصحابهم
وطريقة رواية الاخبار وتجويزهم عليهم السلام رجوع الناس الى اصحابهم ونصبهم لاصحابهم في الكلام وتجويزهم عملهم طريقة الجمع بين مختلفات الاخبار
واستخراجهم الفروع عن الاصول مع انهم ليسوا بمعصومين عن الخطاء والنسيان والاشتباه وانهم كانوا راضين بعملهم بظنونهم الحاصلة من تلك الطرائق

ودعوى انهم كانوا قاطعين بالحكم الشرعي و لم يكن عندهم احتمال الخطاء مجازفة من القول على هذا فيمكن حمل العلم والمعرفة في الروايتين على ما يشمل
الظن فيتم دلالة رواية ابي خديجة على التجزي في الاجتهاد والقول بالفرق بين الظن الحاصل لاصحاب الائمة دون الموجودين في زمن الغيبة اعتسافا سيما
والاضطرار في هذا الزمان الى العمل بالظن اشد لكون حصول العلم لهم ابعد احتج المانعون بوجهين **الاول** لزوم الدور وتقريره على وجوه نذكر بعضها
منها ان صحة اجتهاد المتجزي في المسائل موقوفة على صحة اجتهاده في جواز التجزي وصحة اجتهاده في هذه المسألة اعني جواز التجزي موقوفة على صحة اجتهاده
في المسائل اذ هذه ايضا من المسائل المجتهد فيها ورجوعه في ذلك الى المفتي والمجتهد المطلق وان كان ممكنا لكنه خلاف المفروض اذ المراد الحاقه بالمجتهد اولا
وهذا الحاق له بالمقلد بل الثانية ان كان الحاقه بالمجتهد بالفرض وفيه ان محل النزاع جواز اجتهاد المتجزي في المسائل الفرعية فنفس اجتهاد المتجزي في
المسائل الفقهية موقوف على صحة جواز اجتهاده في مسألة جواز التجزي في الاجتهاد وجواز الاجتهاد في هذه المسألة لا يتوقف على صحة اجتهاده في المسائل
الفرعية بل انما يتوقف على صحة دليله الذي استدل به في اثبات هذه المسألة الاصولية واجتهاده الحاصل بهذا الاستدلال ليس اجتهادا منه في المسائل الفقهية
بل اجتهاد منه في المسائل الاصولية ولا خلاف في جوازه كما يظهر من المحقق البهائي وغيره وهو جهان منا ولا استدلال فيها هو العقل واستقلال العقل في
ادراك كل مسألة بدون ملاحظة مسألة اخرى بحيث يجزم بعدم المعارض مما لا يمكن انكاره ونظير الاجتهاد في المسائل الحكمية مع انه لا يلزم ان يكون المتجزي
متجزيا في الاصولية انما يترتب اطلاق المتجزي اذا لاحظنا جميع مسائل الاصولية والفروع وجعلنا مسألة جواز الاجتهاد في التجزي جزءا من المجموع وانت
خبير بانه لا ملازمة بين التجزية في الفروع والتجزية في الاصولية فانا نفرض كونه مجتهدا في جميع مسائل الاصول فنفرض اولا علم الاصول علما مستقلا وثبت منه
الاجتهاد المطلق في هذا العلم ولما كان علم الفقه متوقفا على معرفة اشياء اخر غير هذا العلم فيمكن عدم الاقتدار على الاجتهاد في جميع مسائله مع
كونه مجتهدا في جميع مسائل الاصول فحاصل الكلام ان جواز التجزية في الفروع موقوف على صحة الاجتهاد في مسألة جواز التجزية في الفروع وصحة
اجتهاده في هذه المسألة موقوفة على صحة اجتهاده في هذه المسألة الاصولية سواء كان متجزيا في المسائل الاصولية او مجتهدا مطلقا فيها فلا دور وانت
خبير بان نظير ما ذكره المانع يجري في المجتهد المطلق ايضا فانا نقول جواز اجتهاده في المسائل اذ هذه ايضا مسألة من المسائل وطريق الدفع ان جواز
الاجتهاد وجوازه للاجتهاد من المسائل الكلامية او الاصولية فموقوف جواز اجتهاده في الفروع على جواز اجتهاده في مسألة الاصول لا في الاجتهاد وجواز
الاجتهاد لا يستلزم الدور وقد يقال ان ذلك ثبت بالاجماع والضرورة فغير صحيح لما بينا من كونه دليلا ايضا ظنيا في اكثر افراده نعم يمكن ذلك في اثبات
اصل الدين بان يقال ان وجود الصانع مما ثبت بحكم العقل وحجية حكم العقل ثبت بالضرورة فتم ومنها ان اعتماد المتجزي على ظنه بدليله الظني يتعلق
بالظن في العمل بالظن بان نقول اعتماد المتجزي بظنه الحاصل من اجتهاده في المسائل يتوقف على جواز عمله بظنه الحاصل من اجتهاده في مسألة
جواز التجزي ويظهر جوابه مما مر لان جواز الاجتهاد في مسألة جواز التجزي من المسائل الاصولية الثابتة صحتها بدليلها وتوقف حجية الظني على الظن لا
ليس بدور وقد يقرر هذا الاستدلال على وجه لا يرد النقض وجوابه ان الظن الموقوف عليه هو الظن الحاصل في المسألة الاصولية ولا مناص من العمل به فلا
يحتاج الى دليل اخر لانتهائه الى القطع وهو انسداد باب العلم وانقطاع السبيل الا الى الظن ومنها ان علم المتجزي بحجية ظنه على ظنه والدليل الظني
الدال على مساواته للمجتهد المطلق موقوف على علمه بقبول الاجتهاد التجزية وهذا موقوف على علمه بحجية ظنه على الظن وان شئت بدلت العلم بالظن
وفيه ان الدليل الظني المقوية الاولى ان كان عطفا تفسيريا للظنية كان المراد ان جواز اجتهاده في جواز التجزي موقوف على علمه او ظنه بقبول
الاجتهاد للتجزية بمعنى جواز التجزية في الاجتهاد فان اراد من جواز التجزية الموقوف عليه التجزية المسألة الاصولية فلا مغايرة بين الموقوف والموقوف
عليه فلا معنى للدور وان اراد جواز التجزية في الفروع فلازم التوقف كما هو واضح وكذا ان اراد التجزية كليهما وان لم يكن عطفا تفسيريا ويكون المراد
من الظنية الفروع ومن الدليل الظني الدليل على جواز التجزي الذي هو مسألة اصولية فان اريد من قبول التجزية الموقوف عليه التجزية في الفروع
فلازم التوقف المعطوفة ينتفي المغايرة والمعطوف عليه وان اريد التجزية الاصولية فالعكس ويظهر مما ذكرنا حكم ما لو اريد كلاهما ايضا لاشتغال
ح ايضا **الثاني** حرمة العمل بالظن خرج ظن المجتهد المطلق بالاجماع والضرورة وبقي ظن المتجزي تحت المنع والجواب منع عموم حرمة العمل بالظن

في المسائل الاصولية ظ

موقوف على جواز اجتهاده في مسألة التجزي للاجتهاد وجواز اجتهاده في هذه المسألة ايضا يتوقف على جواز اجتهاده في المسائل ٩٩٩



وشموله لما نحن فيه لما مر مرارا سلمنا لكنه فيما لم ينسد باب العلم والمفروض انسداده والمفروض منع رجحان تقليد المجتهد المطلق حتى بيّن غاية
الامر ايضا الاخر في الظن ومع رجحان احدهما فهو مقدم ثم قد يستشكل دعوى الاجماع والضرورة على حجية ظن المجتهد المطلق اما الاجماع فلان ذلك
ليس من المسائل المسئول عنها عن ائمتنا عليهم السلام حتى نعرف من اجماع اصحابهم عليه موافقته لرأيهم عليهم السلام كما هو المناط في الاجماع عندنا واما الضرورة
فلان العمل بالظن ليس من ضروريات الفرقة التي لا تحتاج الى واسطة بالبديهة وان اريد انه بعد انسداد باب العلم فالعمل بالظن الناشي من الدليل
عند دوران الامر بينه وبين التقليد ضروري فهو حسن لكن لا اختصاص له بالمجتهد المطلق بل المتجزي ايضا ياخذ بالدليل اقول يمكن الجواب عن الاول
بوجهين **الاول** انه لا يلزم من دعوى الاجماع لعله اجماع العقلاء او اهل العدل من جهة ابتنائهم الناشئة عن الفرار عن لزوم التكليف بما لا
يطاق لو لم يكن ظنه حجة من جهة بقاء التكليف وانسداد باب العلم كما هو المفروض وهذا الدليل وان كان يثبت حجية الظن بالحكم الشرعي من حيث انه
ظن به لا خصوص ظن المجتهد من حيث هو لكنه يكفينا في هذا المقام لان المستدل لم يرد الا جواز ذلك لا تعينه مع انه يمكن ان يقال انه بالنسبة الى نفسه
والمقلد لما كان ادعى فتركه الى غيره ترجيح المرجوح ويتم ايضا اجماع العقلاء ولكن هذا يرجع الى دعوى الضرورة ببعض معانيها الاتية والثاني
ان المراد هو الاجماع المصطلح ولا مانع منه ويمكن اثباته بوجهين **الاول** ان من تتبع سير الصحابة والتابعين رجوع بعضهم الى بعض وتقرير
ائمتهم عليهم السلام ذلك وتجويزهم الرجوع الى اصحابهم وتقريرهم على طريقتهم في فهم مطالبهم والجمع بين اخبارهم المختلفة وامرهم بالجمع بالقواعد الملقاة
اليهم التي يمكن التفريع عليها والعمل بها الى غير الاعتماد بظنونهم في فهم موافقة الكتاب ومخالفته وموافقة المشهور ومخالفته وكل معرفة الاحوال
ولا فقد الذي لا ينفك عادة عن لزوم معرفة العام والخاص وطريق التخصيص ومعرفة الاطلاق والتقييد والامر والنهي والمجمل والمبين والمنطوق
والمفهوم باقسامها وغير ذلك من الابحاث المحتاج اليها فبعد ملاحظة ذلك يحصل لنا القطع برضا ائمتهم عليهم السلام بما بيّنا ولو نبه بينهم من الطريقة بل هذه
الطريقة يثبت حجية ظن المتجزي ايضا كما اشرنا سابقا فكيف المطلق والثاني ان الكلام هنا في مقام تجري الاجتهاد والطاقة لا في طريقة
الاصولية الاخبارية وغيرها وح فنقول اتفاق العلماء في كل عصر ومصر من زماننا مترقيا الى زمان ائمتهم عليهم السلام بحيث لم يعرف منكر يعتد بقوله على
جواز العمل للمستنبط المطلق القادر على تحصيل كل الاحكام بقوته الحاصلة له لذلك ومتابعة مقلده له بل لزوم ذلك عليه ووجوبه يكشف عن ان
ذلك كان من جهة رخصة من جانب ائمتهم فهذا من مصاديق الاجماع المصطلح كما حققناه في بحثه ولا ينحصر تحقق الاجماع فيما كانت المسألة مما
يتداوله اصحاب الائمة ويسئلونه عن ائمتهم عليهم السلام واما الجواب عن الثاني فاما اولا فبامكان ارادة ضرورة الدين بتقريب ما ذكرنا اخيرا في الاجماع
بل يمكن ان هذه الطريقة المستمرة افادت رضا صاحب الشرع بذلك بديهة واما ثانيا فبامكان ارادة بديهة العقل بعد ملاحظة الوسايط اعني
بقاء التكليف وانسداد باب العلم وقبح تكليف ما لا يطاق ولكن ذلك لا يفيد الا جواز العمل به من حيث انه ظن ولا يفيد تعينه كما عرفت كما هو المقام
وما ذكره الاعتراض من تسليم ذلك وتحسينه لاجل انه يعتمد على الدليل فليس بشي لانه ح ليس بضروري لاحتياج ابطال التقليد الى الاستدلال
ثم ما ذكره يصير حجة لاختيار الاجتهاد للمجتهد المطلق على التقليد ولا يفيد الضرورة ومقتضى ما ذكره كون جواز التجزي ايضا بديهيا وهو كما
ترى اذ ترجيحه على تقليد مثله ان سلم فلا نم ترجيحه على تقليده للمجتهد المطلق بل ذلك يحتاج الى الاستدلال فليس بضروري واما ثالثا فبامكان
ارادة الاضطرار والاحتياج من الضرورة ووجهه يعلم مما سبق **قانون** التقليد في اللغة تعليق القلادة قال في الصحاح القلادة التي
في العنق وقلدت المراة فتقلدت هي ومنه التقليد في الدين وتقليد الولاة الاعمال وقال علماء الاصول كالعضدي وغيره هو العمل بقول الغير
من غير حجة كاخذ العامي والمجتهد بقول مثله قال العضدي وعلى هذا فلا يكون الرجوع الى الرسول صلى الله عليه وآله تقليدا له وكذا الى الاجماع وكذا رجوع العامي
الى المفتي وكذا رجوع القاضي الى العدول في شهادتهم وذلك لقيام الحجة لقول الرسول بالمعجزة والاجماع بما مر في حجيته ولقول الشاهد والمفتي
بالاجماع ولو سمي ذلك او بعضه تقليدا فلا مشاحة في التسمية والاصطلاح اقول على هذا فيشكل قولهم يجوز التقليد في الفروع ولا
يجوز في الاصول بان المراد من لفظ التقليد هنا ان كان ما ليس عليه دليل فكيف يجوز في الفروع وان كان ما ثبت عليه دليل فكيف لا يجوز في الاصول

اشكال اخر

والناس عسرا نه يجعل التقليد هنا بمجرد الاخذ بقول الغير مع قطع النظر عن الغير بين فاذا كان اخذ بقول الغير فالاصل هو التقليد الاصطلاحي
اعني الاخذ من غير دليل و وجه عدم جوازه هو عدم الدليل او الدليل على العدم وقبوله في الفروع ليس بل هو ما اطلق عليه التقليد ايضا باصطلاح
جديد وهو الاخذ عمن قام به الدليل على جواز الاخذ منه ثم يشكل المقام فيها لنا ان بعد جواز التقليد في الفروع فانما يتعين المجتهد العادل للتقليد
ولا يجوز تقليد غيره فان ذلك ايضا معنى ان هذا القسم من الاخذ بقول الغير يخرج عن التقليد على الاصطلاح الاول لانه عمل بقول الغير بالدليل
ولذلك لا يجوز واما غيره فهو عمل بقول الغير من غير دليل فلا يجوز وفيه انك قد عرفت سابقا ان اخذ العامي من مثله قد يكون بحجة حجة من عنده
وانه مكلف بحج فيكون هو مثل تقليد المجتهد واعتبار كون الدليل على الاخذ دليلا في نفس الامر لا عند المكلف لا يتم للزوم الظلم في الفرق بين المكلفين
الاخذين احدهما بقول المجتهد والاخر بقول غيره مع عدم معرفة كليهما بوجوب الاخذ عن المجتهد وعدم اخذ الاخذ عن المجتهد من جهة الدليل بل
اخذه رجاء بالغيب او بمظنة انما يمثل العامي الاخر الذي اخذ من الاخر واعتبار ان يكون الدليل دليلا عنده وفي نفس الامر كليهما في جواز التقليد
ايضا لم يدل عليه دليل كما مر ويجيء ويمكن دفع الاشكال بتخصيص النزاع في الصورة التي زال الغفلة بالمرة وحصل التنبه والتميز وهو
مخصوص بالعلماء والاذكياء كما استشعر البعض لكن كلماتهم مطلقة ولم نقف على تفصيل في كلامهم الا ان يقال اعتمدوا في التقييد على ما يلزم المقررة
النافية للظلم المثبتة للعدل وكيف كان فالمشهور بين علمائنا المدعى عليه الاجماع انه يجوز لمن لم يبلغ رتبة الاجتهاد التقليد للمجتهد في المسائل
الفرعية بمعنى انه لا يجب على المكلف الاجتهاد عينا بل هو كفائي قال في الذكرى وعليه اكثر الامامية وخالف فيه بعض قدمائهم وفقهاء حلب فاوجبوا
على العوام الاستدلال واكتفوا فيه بمعرفة الاجماع الحاصل من مناقشة العلماء عند الحاجة الى الوقايع او النصوص الظاهرة او ان الاصل في المنافع الاباحة
وفي المضار الحرمة مع فقد نص قاطع في متنه ودلالته والنصوص محصورة انتهى وقال بعض البغداديين من المعتزلة انما يجب على العامي ان يسأل العالم
بشرط ان يتبين له صحة اجتهاد المجتهد بدليله والحق الجواز لنا ... اوما يطرق من العلوم للاجماع المعلوم بتتبع حال السلف من الفتيا
والاستفتاء وتقريرهم وعدم انكارهم والمنقول كلماتهم ودعوى الاجماع السيد المرتضى رحمه الله وغيره من علماء الخاصة والعامة وقال في الذكرى بعد ما
نقلنا عنه ويدفعه اجماع السلف والخلف على الاستفتاء من غير نكير ولا تعرض للدليل بوجه من الوجوه انتهى ويدل عليه ايضا عموم قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر
ان كنتم لا تعلمون وكل ما دل من الاخبار على جواز الاخذ عن العلماء وهي كثيرة جدا وسنذكر بعضها ويدل عليه ايضا لزوم العسر والحرج الشديد بل اختلال
نظام العالم اذ الاجتهاد ليس امرا سهلا يحصل عند وقوع الواقعة بل يحتاج الى صرف مدة الوصال اغلب فيه واما ما ذكره البغداديون فهو ايضا ضعيف
لعموم الادلة وضعف ما استند اليه من ان تجويز المستفتي على المفتي الخطاء يمنع من قبول قوله لعدم الامن من الاقدام على القبيح ولانه لا يجوز التقليد
في الاصول فاذا كان مكلفا بالاجتهاد والعلم في الاصول مطالبا بان يكون متمكنا منه والا لزم التكليف بالمحال ومن تمكن من الاجتهاد في الاصول فيتمكن منه في
الفروع ايضا لانها اشكل من الفروع واكثر شبهة منها ويرد على الاول انه منع كونه مطلقا بتجويز الخطاء مانعا عن العمل ولم لا يمتنع على المجتهد لنفسه ايضا
وثانيا منع رد التجويز الخطاء بما ذكرنا من الدليل كما لا يخفى وعلى الثاني منع كون الاجتهاد في الاصول اصعب لانها مبتنية على قواعد عقلية وشواهد
وجدانية يسهل ادراكها اجمالا لكل من التفت اليها وليس المطلوب فيها الا الدليل الاجمالي كما سنبين مع ان مسائلها قليلة غاية القلة وفي جنب الفروع
وادلة الفروع جزئيات متفرقة منتشرة واكثرها مبتنية على مدارك خفية ومحفوفة باختلافات واختلالات لا يعد ولا يحصى كثيرة منها ثم قال
الذكرى بعد العبارة السابقة وما ذكروه لا يخرج من التقليد عند التحقيق خصوصا عند من اعتبر حجية خبر الواحد فان في البحث عنه عرضا
عريضا اقول الظاهر ان مراده ان الرجوع الى اجماع العلماء والى النصوص وغيرها كما ذكروه مستلزم لصحة الاستدلال بالاجماع والنصوص وهي مسائل
الاجتهادية سيما اذا كان النص من اخبار الاحاد التي فيها معركة العظمى فلا يجوز الافتاء على الاجماع والنصوص الا بعد الاجتهاد في حجيتهما و
العمل عليهما فاذا اعتمد في ذلك على العلماء فهو تقليد وان كان بحجة فذلك ايضا فلا فرق بينهم وبين المجتهد مع ان ظاهرهم انهم يعرفون حجة قال
واكتفوا فيه بمعرفة الاجماع اه وكيف كان فالمسئلة واضحة وضعف القول بين اظهر من ان يبين ثم ههنا كلام اخر وهو ان اثبات جواز التقليد للعامي

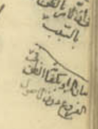


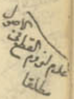


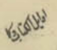


في الفروع او وجوب الاجتهاد من المسائل النظرية التي لابد ان يجتهد فيها او اجتهاد المجتهد فيها كيف ينفع العامي ورجوع العامي الى المجتهد فيها انما هو تقليد
فقبيله انه يتوقف على جواز التقليد فيه وهو دور بنظيره او على التجربة اما بالاجتهاد وهو خلاف الفرض ويمكن دفعه بان علم وجوب الاجتهاد عليه من
المسائل الكلامية التي لابد ان يستقل بها العقل فلا يرجع فيها الى تقليد المجتهد بل يجتهد المقلد فيها فيحكم عقله اما بعدم وجوب الاجتهاد في الجزئيات
او بجواز تقليده في عدم وجوب الاجتهاد ثم التقليد فيه لان العقل بعد التامل سيما بعد سماعه من العلماء انه يجوز التقليد يقبح التكليف بما يوجب اختلال
النظام ويستلزم العسر والحرج او الحرج بحكم بعدم وجوب الاجتهاد فيها ايضا واجتهاد العامي ويجب عليه الرجوع الى اجتهاده كما انه يرجع في جواز الرجوع الى المجتهد
الى الكبرى الكلية الثابتة له من الادلة المذكورة مع بقاء التكليف بالعزيمة ويجيء الكلام في تمام المقام عند بيان لزوم النظر في اصول الدين للعامي و
كيفيته ومقدار تكليفه فان هذه المسئلة يرجع الى المسائل الاصولية والمباحث العقلية الكلامية وما حررنا في القانون السابق وما ذكرنا ههنا تمام رفع
النزاع انما هو بعد زوال الغفلة والجهالة الحاصلة في المراتب الاول من التكليف الى ان يحصل له الاشكال انه هل يجب عليه الاجتهاد في جزئيات المسائل
او يجوز له التقليد فيها وذلك انما هو لمن حصل له حظا وافرا من العلم او اوتي قسطا من الفطنة والذكاء سيما بعد التنبه بمجالسة العلماء والاستماع منهم نقل
القول بوجوب الاجتهاد في الفروع للعوام ايضا للبيان بحيث الكلام بما بعد التفطن لذلك لا في حال الغفلة هذا هو الكلام في العامي واما المجتهد فلا يجوز له
تقليد غيره من المجتهدين اجماعا اذا اجتهد في المسئلة واما قبل الاجتهاد في المسئلة ففيه اقوال الجواز مطلقا وعدمه مطلقا والتفصيل بتضيق الوقت وعدمه
والتفصيل بما يخصه وما لا يخصه من الاحكام والتفصيل بتقليد الاعلم منه وغيره والتفصيل بتقليد الصحابي وغيره دليل المجوز مطلقا عموم قوله تعالى فاسئلوا
اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون ومنافاة المجتهد في غير حال الضيق ليس من لا يعلم بل الظاهر انه من اهل الذكر واهل العلم الذي في مقابل غير العالم ودليل المانع
مطلقا وجوب العمل بظنه اذا كان له طريق اليه اجماعا خرج العامي بالدليل وبقي الباقي وعن منع الاجماع فيما نحن فيه ومنع التمكن من الظن مع ضيق الوقت
فظن ان الاقوى الجواز مع التضيق واختصاص الحكم به اما عدم الجواز في غيره فلان ظنه اقوى من الظن الحاصل بالتقليد اذ احتمال الخطاء في اجتهاد
نفسه مرجوح في اجتهاد من يقلده من وجهين اذ احتمال الخطاء في الاجتهاد واخباره عن نفسه انه ما اجتهد فيه صحيحا بخلاف اجتهاد نفسه فانه يعلم بانه
مظنونه ومال هذا الكلام الى عدم حصول الظن بفتوى المجتهد اذ لا معنى لحصول ظنين في ان واحد احدهما اقوى من الاخر وما ذكر سمعا فيما سبق من
عدم لزوم تحصيل الظن الاقوى للمجتهد بل يكفي مجرد حصول الظن بعد استفراغ الوسع فهو معنى اخر لا يشتبه الفرق بينهما على المتامل واما تقليد الاعلم
فهو ايضا لا يجوز لانه لا يلزم من كونه اعلم عدم الخطاء في اجتهاده وعدم احتمال العلم كونه ما اجتهد فيه في الواقع نعم ربما يكون اجتهاد الاعلم بعينها في اجتهاد نفسه
مثل ان يلاحظ المجتهد المسئلة ملاحظة اجمالية والتفت الى ادلتها على سبيل الاجمال ولم يعمق النظر فيها ولكن حصل له بنظره الظن باحد طرفي المسئلة
ثم انه صادف ما وافقه راي المجتهد الاعلم الاورع فقد يطمئن نفسه بذلك فيصير اجتهاد ذلك المجتهد وموافقته له من جملة ادلة المسئلة ولا ما
المحصلة للظن الموجبة للاطمينان نفسه ولا مجرد اجتهاد الاعلم الاورع فلا يكون ويتفاوت المسائل في هذا المعنى باعتبار الماخذ وباعتبار عموم البلوى
وعدمه وباعتبار كونها من الامهات او من الفروع ونحو ذلك وربما يحصل فيما بين مرتبة التحصيل التردد للمحصل بين ان يجوز له الاعتماد على المجتهد الذي حصل
عليه التوافق في موافقة راي المجتهد الاعلم بصيرورته الاعتماد على نظره ولا يصح العمل عليه مع قطع النظر عن كونه تقليدا بل اعتمادا على ما حصل له الفرق
بين هذا والسابق ان المجتهد في السابق لا ينقطع النظر لانه يتامل حق التامل ويتم نظره باعانة ورفاق المجتهد الاخر بخلاف ما نحن فيه فانه يتم نظره بقدر
طاقته لكنه لا يطمئن بمجرد استفراغ الوسع نفسه فيتم حجته بموافقة مجتهد **قانون** المشهور عدم جواز التقليد في اصول الدين وقيل بجوازه
التقليد وهذه المسئلة من الكلام المتقدم ما عرفنا من المسئلة وبلغ جهودنا ليكون ذلك معينا على بيان الادلة ويوضح مطالب القوم ويظهر محل
النزاع في المسئلة ثم نتعرض للاقوال والادلة مفصلا ونتكلم فيها فنقول قولنا يجوز التقليد في الاصول ان كان معناه يجوز الاخذ بقول الغير في الاصول
كما هو كذلك في الفروع فيشكل بان الاخذ بقول الغير هنا لا يمكن اذ المطلوب في الاصول هو الاذعان والاعتقاد وجواز الاذعان بقول الغير وعدمه مما
لا يحصل له اذ حصول الظن واليقين من قول شخص ليس من الامور الاختيارية حتى يصير موردا للتكليف انما يصح الاخذ بقول الغير في الفروع لان الامر

بالعمل على مقتضاه لا الا الاعتقاد به في نفس الامر فلا بد ان يكلف هنا و يراد بالاخذ بقول الغير هو العمل على مقتضاه مثل ان من يقلد المجتهد الذي يقول
بغيبة نبينا معنى تقليده ان يعمل على شريعته و يتبع سنته و ان لم يحصل له اذعان بغيبته بالخصوص قطعا او ظنا و ان كان قد يحصل له الظن الاجمالي
الذي بسببه يعتمد على هذا المجتهد و بهذا يظهر لك الفرق بين المسئلتين المذكورتين احدهما جواز التقليد في الاصول وعدمه والثانية جواز الاكتفاء
بالظن وعدمه اذ قد لا يحصل بالنظر الا الظن فالظن قد يجامع النظر و قد ينفك عن التقليد في التفاصيل وخصوصيات المسائل وان امكن حصوله بالاجمال
فيمكن القول بعدم جواز التقليد مع الاكتفاء بالنظر المفيد للظن في بعض الاحيان والقول بجواز التقليد مع عدم حصول الظن بالخصوص وبالتفصيل
وان كان معناه مجرد العمل بالجزم المطابق للواقع الغير الثابت كما هو مصطلح ارباب المعقول فيؤل النزاع فيه الى انه هل يجب عليه اقامة الدليل المفيد للثبوت

على معتقده ام لا و على هذا فقول المحقق البهائي في اخر الكلام على جواز التقليد في الاصول وعدمه ان هذا النزاع يرجع الى النزاع في اشتراط القطع
يعني ان قلنا باشتراط القطع فلا يجوز التقليد و ان لم نقل باشتراطه و اكتفينا بالظن فيجوز لا يخلو عن تامل اذ لقائل ان يقول بعدم لزوم القطع مطلقا

وعدم جواز التقليد معا كما سنشير اليه او انه قد يحصل القطع مع التقليد على الاصطلاح الاخر واذ قد عرفت ان العلم والظن ليسا من الامور الاختيارية فمن
يقول بوجوب تحصيل القطع او الظن في الاصول لا بد ان يريد به ان يجب النظر اذ العلم والظن في نفسهما ليسا من الامور الاختيارية بالذات
والنظر قد يحصل به اليقين و قد يحصل به الظن وقد لا يحصل به شيء منهما كما في المسائل المترددة فيها المتوقف فيها فيرجع الكلام في كفاية الظن في الفروع
دون الاصول الى ان المجتهد في الفروع يجب عليه النظر الى ان يحصل له الظن فاذا حصل له الظن فلا يجب عليه زيادة النظر ليحصل العلم لانه يجب عليه
تحصيل الظن البتة اذ قد لا يحصل له و لا يمكن له تحصيله كما لا يخفى واما المجتهد في الاصول فلا يجوز له الاكتفاء بالظن مع امكان زيادة النظر الى
ان يحصل العلم فلا يجب عليه الاعتقاد بما يظن والعمل عليه فقط بل يتوقف حتى لم يحصل له الظن في الفروع بقوة القرينة المقابلة له

الاجتهاد في الفروع فح يرجع القول بوجوب تحصيل العلم في الاصول و وجوب النظر حتى يحصل العلم بالاطلاق الى دعوى ان مسائل الاصول كلها
ما ينتهي النظر في ادلتها الى العلم فيجب النظر حتى يحصل العلم فمن لم يحصل له فلم يؤد النظر حقه ولم يخل نفسه عن الشوائب وهو في المسائل الخلافية
في غاية الصعوبة و دعوى كون كل مخطئ في نفس الامر منه يا تقصيره حق النظر وكل مبطل مقصرا في غاية الاشكال واما مجرد الموافقة لنفس الامر و
المخالفة بمحض الاتفاق فلا يوجب الفرق كما لا يخفى وكما ان المقلدين المتخالفين الموجودين لا بد ان يكون احدهما مخالفا لنفس الامر في الفروع
وكذا المجتهدان المتخالفان فيها فكذا المجتهدان المؤديان حق النظر المتخالفان في الاصول والقول بان المطابق الكاشف واحد في الاصول فيجب على الله
نصب العلم عليه والا لزم الظلم واللغو والعبث فمن لم يصبه فقد قصر انما يتم اذا ثبت وجوب اصابة الحق والواقع في نفس الامر بل المسلم انما هو اصابة
الحق بنظره مع عدم التقصير و التفريط وما ذهب اليه جمهور العلماء من ان المصيب في العقليات واحد وغيره مخطئ اثم كما سيجيء فيما بعد فلمن سلم انه
فانما نسلم في المجتهدين الكاملين المتبحرين للادلة لا مطلق المكلفين كما سنبينه انشاء الله نعم لو فصل احد و قال بذلك في وجود الصانع
مثلا في الجملة او في الصانع ووحدته او في الصانع واصل النبوة او في الصانع واصل المعاد لم يكن بعيدا اذ الظاهر ان ادلة المذكورات مما يمكن ان يدعى لزوم
اصابة الحق النفس الامري بها مثل تجرده تعالى و عينية الصفات وحدوث العالم و نفي العقول وكيفية المعاد وغير ذلك فلا اللهم الا ما ثبت

من هذه المذكورات بالضرورة من الله و رسوله بحيث يعلم بهما و في ثبوت الضرورة ايضا اشكال وكلامه مقدار ما ثبت منها وكميتها وكيفيتها
كما سنشير اليها وكذا تعيين النبي و الوصي بعده لا دليل على ذلك فيهما ايضا اذ فائدة وجوب النبي والامام هو ارشاد الخلق واطاعتهما لانهما مبلغان
عن الله تعالى فتابعتهما حقيقة متابعة امر الله تعالى فاذا جاز ان يكتفي فيما بلغاه بالمظنة الحاصلة من الاجتهاد بعد رفع الحواد وطرح الموانع
عن تحصيل الجزم بها فلم لا يجوز ان يكتفي في اصل التعيين اذا حصل الاشتباه بسبب حصول الموانع ولا يذهب عليك ان ما ذكرناه لا ينافي افادة ادلة
نبوة نبينا اليقين لتمامية الدلالة امامة الائمة والحاصل انه اقول لا يجب افادة اليقين لكل احد كلا الا ترى انه لا يجب افادة ادلة
الفروع اليقين مع انها قد يفيد اليقين في بعض الموارد ايضا والقول بان ما حصل فيه اليقين خارج عن الفروع شطط من الكلام و قد بيناه في

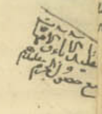




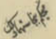


اوايل الكتاب كما ان الادلة في اصول الدين واحد فكذلك الادلة في الفروع فاذا جاز اشتباه الحكم الفرعي بسبب الحوادث التي وقعت بعد عصر الاسلام و صارت
سببا لخفاء الحق عن اهله فلم لا يجوز حصول الاشتباه في الاصول بسبب اختلاف ادلة مثل حال النبي والامام بل اقول ان النبي مبعوث لارشاد الخلق و
ابلاغ الحكم الذي هو واحد في نفس الامر الى عباده و مقصوده تعالى ان يعبده بالحكم الخاص بالطريق الخاص فاذا لم يقصر النبي في الابلاغ و تكلم مع قومه
بلسانهم في غاية التمكن اتفق ان المخاطب اشتبه في فهم الخطاب لاجل بعض الصوارف لا نقول ان هذا المخاطب مخطئ اثم لان الله تعالى اراد منه شيئا
اخر ونصب عليه دليلا له فهو مقصر و ليس معذورا فاذا امكن غفلة المخاطب او اشتباهه في فهم ما شافهه النبي بالخطاب بلسانه معذورا فلم لا يكون
ذلك في فهم ادلة الامام او النبوة مع عدم التقصير معذورا والقول بان جعل الخطاب مناطا للفروع مع قابليته لوجوه الدلالة و تفاوت افهام المخاطبين
بسببه دليل على رضاه تعالى بما يظنه المخاطب من الخطاب لا يوجب عليه اصابة الحق الحقيقي بخلاف ما جعل مناطه العقل الغير القابل لذلك جزاف من
القول اذ تخالف العقول في مراتب الادراك وتفاوتها في المدارك بحيث لا يمكن انكاره ومن ينكره فهو مكابر مقتضى عقله فالذي هو حجة الله على
عباده هو العقل مع التفكر والتدبر مع التخلية والانصاف وترك العادة بقدر الوسع والطاقة والاستعداد والكلام في ان المتخالفين في المسئلة
كل منهما ابتعد عن التخلية والانصاف ايضا هو الكلام فيما نحن فيه اذ كل منهما في ادراك التخلية والانصاف وان نظره وفكره مقرون بهما مكلف بما يبلغه طاقته في
ذلك اذ البواعث الكامنة في النفوس والدواعي الجالبة لاختيار الطرايق قد يخفى على النفوس الكاملة الواصلة اعلى الدرجات ما لم يبلغ حد
العصمة فكيف بالجاهل الذي لم يعرف بعد مواقع الخطأ منه فان حب النفس و الاطفال في اوايل البلوغ فان فهم ان مخصوصا فقد الاباء والا
ما يرجح النشط عن البلوغ الى الكبر مما لا يخطر ببال اكثرهم بل يصعب ان الله تعالى على العلماء المرتاضين الذين يحسبون انهم خلعوا هذه الربقة عن اعناقهم
فضلا عن دونهم وكذا الكلام في سائر رذائل النفس من حب الكاره الدقيقة التي استقلوها وعلم تقاعده عن مكافحة الخصوم وتعبده بحب التضعضع
عن درجة العلوم فان لهذه المطالب دركات تحت دركات لا ينتهي منها كل احد الى درجة التصفية وربما يكون منها ما هو اخفى من دبيب النملة على الصفا
في الليلة الظلماء ومن الواضح ان التخلي عن جميع عروق الاخلاق الردية لا يمكن لكل احد بل الا لاكثر العلماء فضلا عن العوام بل لا الاوحدي من الناس
بعد مدة مديدة من المجاهدات و ربما يكون منتهاها نهاية العمر فكيف يبنى بطلان العقايد على الاعمال الكافرة التابعة لغالب اعادهم بل الظاهر انه مناف
للطف الله و رافته بل لعدله قطعا من ذلك ان مراتب التكاليف مختلفة وكل ميسر لما خلق قال الشهيد في القواعد ان الرياء قسمان جلي وخفي فالجلي ظاهر والخفي
انما يطلع عليه اولوا المكاشفة والمعاملة لله كما روي عن بعضهم انه طلب الغزو و تاقت نفسه اليه فتفقدها فاذا هو يحب المدح بقولهم فلان غاز فتركه
فتاقت نفسه اليه فاقبل يعرض عنه المنازل رياحتى اذا الرضم لم يزل يتفقدها شيئا بعد شيء حتى وجد الاخلاص مع بقاء الانبعاث فاتهم نفسه و تفقد احوالها
فاذا هو يجب ان يقال مات شهيدا لتحسن سمعته في الناس بعد موته الى اخر ما ذكره والحاصل ان التكليف باستيصال العروق الاخلاق الردية لكل الناس
فادول التكليف عسر وحرج عظيم لو لم نقل انه تكليف بما لا يطاق ولذلك جعل المناص من ذلك طائفة من الصوفية باختراعهم الملامة وجعلوا يباشرون
الامور الرذيلة بل الافعال الشنيعة والاعمال القبيحة لاسقاط نفوسهم من اعين الناس حتى لا يبقى لهم داعية لتيسر الى اكتساب المثالب وانت خبير
بان كل ذلك معصية و مخالف للشرع و مبادرة الى التهلكة برجاء النجاة وهو مذموم بالعقل والشرع فترجيح الشارع كل الاولى كونه
مقرونا بالقوة البهيمية لا ينفك عن تقوية تلك العروق التي ذكرها الشارع و ان كانت دافعة لها ولكن لم يجر عادة الله بذلك في اغلب الناس
وبالجملة ما يقتضيه دقيق النظر هنا غير ما اقتضته الانظار الجلية فنستعين الله على الهام الحق والصواب واما التحقيق في كل باب فان قلت ان ما ذكرته
من التفصيل في المسئلة والفرق بين مسائل الاصول قول بالفصل وخرق للاجماع قلت لا نعلم دعوى الاجماع في هذا المقام اذ نحن في مقام النظر في الشرع
في صدد بيان اثبات الشرع مع ان عدم وجدان القول بعدم الفصل ليس قولا بعدم الفصل بل الظاهر القول بذلك في الجملة كما يظهر من الشارح الجواد
وغيره فتفطن وبما قررنا ان الجزم المطلق يكفي في سقوط الاثم مع عدم التقصير اذا حصل له الجزم ويكتفي بالظن اذا لم يمكنه تحصيل الجزم ولا دليل على
وجوب تحصيل الجزم الخاص المسمى باليقين في الاصطلاح وهو ما لا يقبل الزوال المطابق للواقع ولا تحصيل ما يقبله ولكن كان مطابقا للواقع

ترتب احكام الكفر على بعض الفرق في الدنيا لا منعم ولا ينافي الحكم بسقوط الاثم كما سنبينه انشاء الله تعالى ثم ان تحصيل العقايد الاصولية يتصور على صور ثلث
الاولى ما يحصل بالنظر في الدليل والثانية ما يحصل بالتقليد نظير ما يحصل في الفروع اعني ما لا يستلزم الظن التفصيلي بها وان امكن حصول الظن اجمالا
كما في الفروع والثالثة ما يحصل بالتقليد مع حصول الجزم بها والظاهر ان كلمات الاصوليين انما هي في الاولتين وان مرادهم بالتقليد هو تقليد المجتهد
الكامل نظير التقليد في الفروع المتداول بينهم المصطلح عندهم لا مجرد الاخذ بقول الغير وان لم يكن مجتهدا وهذا مختص بالذين زال غفلتهم وحصل
لهم العلم بان اللازم على المكلف اما الاجتهاد او التقليد ومراد المحقق البهائي من قوله والى اشتراط القطع يرجع الكلام يعني الكلام في جواز التقليد
وعدمه ايضا التقليد بهذا المعنى اذ هو الذي لا يفيد الا الظن لا المعنى الثالث واما الثالث فان امكن حصول الجزم من تقليد المجتهد الكامل للعلماء
الاذكياء الذين زال عنهم الغفلة المتفطنين لان تكليفهم احد الامرين فهو ايضا يرجع الى النظر والاجتهاد مع المعرفة بانه نظر واجتهاد فانه لا يثبت
اولا بالتقليد في المجتهد ثم يتبعه فيرجع الى القسم الاول ولكن حصول الجزم حينئذ نادر واما الجزم الحاصل لغير هؤلاء من تقليد غير المجتهدين الكاملين
مثل الجزم الحاصل للاطفال والنساء والعوام الناشي عن الاعتقاد بقول ابائهم وامهاتهم واساتيدهم وان كانوا هم مقلدين لمثلهم ايضا بل
علمائهم المجتهدين ايضا مع عدم معرفة ان المجتهدين هم المستحقون للاعتماد لا غيرهم فالظاهر ان ذلك خارج عن مطرح انظارهم في هذا المقام
لانهم يقولون بجواز التقليد في الفروع ولا يجوز في الاصول وموضوع المسئلة واحد الا ان يفكك لفظ التقليد في عنوان المسئلتين ويجعل
المراد من المقلد في مسئلة الاصول من لم ياخذ العقيدة من الدليل التفصيلي الخاص الذي هو [illegible] الظن باحد [illegible] فيشمل ما نحن فيه فيحتمل
القسم الثالث لصورتين احدهما حصول الجزم للعارف العالم المتفطن لمعنى الجزم والظن والفرق بين المجتهد وغير المجتهد والثانية حصول الجزم
والاطمينان لمثل الطفل والنساء والعوام مع عدم تاملهم في معنى الجزم والظن وعدم تفطنهم لاحتمال عدم جواز الاخذ ممن اخذوه وللوثوق [illegible]
ابائهم وامهاتهم وعلمائهم اما الصورة الاولى فيمكن ادخالها في القسم الاول كما اشرنا اليه انما الاشكال في الصورة الثانية والكلام فيها هو نظير
الكلام في تقليد ابائهم وامهاتهم في الفروع كما مر في القانون السابق ثم نقول المراد من تقليدهم هنا حصول الركون اليهم والاذعان بقولهم والاعتماد
وهو ضد الاطمينان والسكون والجزم فظاهر النظر هؤلاء اذا خلت نفوسهم من الشك [illegible] وغفلت عن الشكوك والشبهات لعدم عروض ما [illegible]
ولا احتياج عليها في الكلام في سقوط التكليف عن هؤلاء وعدم السقوط وانه هل يجب عليهم النظر او يكفي ما حصل لهم الاطمينان والحق ان [illegible]
النظر [illegible] المكلف فاقل عن الوجوب بالفرض فيجب اعتماده على مثل ذلك الفرض او مع معرفة كالرد امام من فرع سمعه انه لم يجب عليه النظر
وان يكون اخذ الاعتقاد بالدليل التفصيلي الاجمالي بمعنى الحاصل بالاعتماد على الغير ومع ذلك فعرفة [illegible] واكتفى بالتقليد فهو على قسمين
الاول ما يحصل بسبب ذلك له الشك ويزول عنه السكون والاطمينان فالحق ان ذلك مقصر اثم غير معذور لعدم حصول الاذعان له اصلا فاذا تفطن
عن النظر فلا ريب في انه اثم غير معذور وليس من جملة المؤمنين ويجيء الكلام في حاله ولا يحسن ان يخلو المسئلة محل النزاع اذ لا اظن احدا ان قال بجواز
مثل هذا التقليد والثاني لا يحصل له الشك بل الاطمينان باق على حاله وقد يظن ان الامر بالنظر امر تعبدي وواجب اخر ولا يحتمل اذعانه اصلا
كما شاهد في الفروع ان بعضهم قد يظن ان وجوب الصلوة على الجنين واجب على حدة بل قد يزيد هذا التوهم اذعانه بما قرع سمعه من وجوب النظر
فان العالم الواعظ من اهل ملته اذا نبهه على ان مسئلة الاطمينان خلافية والمخالفين ايضا ادلة على مذهبهم لا بد ان يلاحظ ثم يختار مذهبا لا ما
يتخلف ذهنه ان هذا العالم المتبحر الورع مع وجود الدليل على مذهب المخالفين ترك مذهبهم واختار هذا المذهب مع معرفته بوجوب النظر والاجتهاد
فهذا المذهب لا ياتيه الباطل ابدا فيقصر في النظر ويلج فيه فهذا ايضا مثل السابق في الغفلة عن حقيقة الامر الظاهر انه ايضا معذور الا في
ترك هذا الواجب ويجيء الكلام في حاله فاسق ولا هذا ولكن هذا الكلام لا يتفاوت فيها الحال بين الموافق والمخالف والمسلم والكافر على ما
اقتضاه قواعد العدلية والقول بتعذيب الكفار والمخالفين دون المسلمين والشيعة خروج عن العدالة ذلك لا ينافي ثبوت احكام الكفر لهم في
الدنيا مثل الحكم بنجاستهم ووجوب جهادهم وقتالهم اما النجاسة فلانه امر تعبدي لا ريب ان الكلب والخنزير [illegible] التقصير من الكفار ومع ذلك













بحكم بنجاستهما وكذا اطفال الكفار قبل البلوغ فهذا حكم وضعي تعبدي كما ان الحكم بالنجاسة ايلام لهم بلا وجه وان كان في دار الدنيا وهو ايضا ظلم
لان الحاكم بنجاستهم هم المسلمون وهم لا يعتقدون ان ذلك من الله بل لا يعتنون بقول المسلمين اصلا كما انا لا نقول بحكم النواصب بنجاستنا وما نحن و
اعراضنا يوجب الظلم من الله واما كون حامل هذه العقيدة مهينا عند الله فهو من توابع الاستعداد كنجاسة الكلب فهي راجعة الى اسرار القدر المنهية
عن الخوض فيها وكذلك اسرهم وبيعهم وشرائهم فانه ليس حالهم في حال العبيد والاماء المؤمنين المتولدين على الفطرة الناسكين السالكين على نهاية من التقوى
الورع والتقوى واما جهادهم وقتالهم فاما من يتفطن منهم ويحصل له الشك ويقصر في النظر فلا اشكال فيه واما من لم يتفطن لذلك بل حسب الحق معه
الباطل مع المسلمين ولم يتفطن لوجوب النظر اصلا ومن ليس باعلى شانا من المسلمين اذا تترس بهم الكفار ولم يكن دفاع الكفار عن بيضة الاسلام
الا بقتلهم فالفرق بين مقاتلة المسلمين ومقاتلة الكفار انما هو في عدم الاثم والعذاب وبالجملة قاعدة العدل يمنعها عن الاقدام في الفرق فيما لا
فرق فيهم اصلا واما الايات والاخبار الدالة على خلود الكفار في النار فلا يبادر منها امثال هؤلاء بل الظاهر من الكفار هو من كفر وستر الحق
بعد ظهوره وهذا امر وجودي لا يمكن حصوله الا مع التنبه والتقصير ولعل تعريف اكثر المتكلمين بانه عدم الايمان من شانه الايمان اريد به علم الملكة
بالنسبة الى المرتبة الادنى من كليهما فالذي من شانه الايمان هو الذي تم عليه الحجة فهو مثل اطلاق الاعمى على الانسان لا على العقرب او يجعل تعريفا
للكافر الذي يجري عليه الاحكام الفقهية لا من يعذب ويخلد في النار في الاخرة فان ذلك يكفيه الاول دون الثاني فغاية الامر انهم ما لم يسلموا
ولم يؤمنوا واما انهم من كفروا فيشكل انفهامه من الايات والاخبار وتفصيل الكلام في هذا المقام ان الانسان اما يتفطن لوجوب معرفة الاصول في
الجملة ام لا الثاني يلحق بالبهائم كالمجانين لا يتعلق بهم تكليف واما الاول فهو اما في حال خلو النفس عن كل خيال ودين ومذهب مثل ان يكون انسان في
خالية عن مسلم او عارف او يدخله ملاحظة حال غيره المتدين بدين او مذهب مثل ابيه وامه او استاذه وعلى اي التقديرين فاما ياخذ طريقة
بعون عقله ويطمئن بها او يحصل له الظن بطريقه او يبقى مترددا او متحيرا وعلى الاول فيسقط عنه التكليف ثم اذ لغفلته عن وجوب شيء
اخر عليه فان كان الاطمينان من جهة حسن ظنه بابيه وامه ولا فرق في ذلك بين ما صادف الحق وعدمه في عدم العقاب والاثم وان ثبت الفرق من جهة
الاثار الدنيوية من ترتب الاحكام الشرعية لقبح تكليف الغافل ولا يبعد القول في ذلك والظاهر عدم الفرق بين افراد المعارف حتى لو كبر صغير في
جماعة الطبيعيين او الدهريين وفرض انه لم يتفطن للتفكر في بطلان طريقتهم فهو كذلك فضلا عن الفرق المختلفة في الاسلام وشعبه وطوايفه
فاذا عرف الطفل بالفطرة او بالسماع من ابيه وامه وجود الصانع في الجملة وحصل في ذهنه انه جسم وانه في السماء ولم يتفطن لغيره لذلك ولم
يسمع من غيره تنبيها على ذلك حتى كبر فلا اثم عليه ولا مؤاخذة حتى اذا تفطن لاحتمال الخلاف او سمع من غيره المنع عن اعتقاد ذلك يجب
له التزلزل فح يجب عليه الفحص والنظر والمقصر فيه اثم ولا فرق في ذلك ايضا بين ان يتفطن المكلف لان الاطمينان الحاصل له هل هو يبقى في نفس
الامر مع عدم قبول التشكيك لو صادفه مشكك او لم يتفطن لذلك فلا يضره في هذه الحالة حصول التشكيك بعد ما صادفه المشكك
واما الكلام بعد زوال الاطمينان ثم بعد زوال الاطمينان فاما ان يبقى له الظن او يحصل له الشك مع معرفة انه ظن او شك فح اذا تفطن لوجوب المعرفة
وتفطن انه لم يحصل له الاطمينان فان امكن حصول الاطمينان له بسبب الاعتماد على شخص او افضليته للاول كما للاول والا فلا ريب في وجوب تحصيل ما يحصل
به الاطمينان اما الاعتماد على قول شخص واحد كامل من جهة كماله او النظر والاجتهاد وفي الحقيقة الرجوع الى ذلك الشخص ايضا نوع من النظر والاجتهاد
كما اشرنا ثم اذا ال الامر بعد زوال الاطمينان اما في اول الامر الى الرجوع الى النظر او الى الاعتماد على شخص كامل فح ينقسم النظر الى قسمين وكذلك الاعتماد
على ذلك الشخص اما النظر فقد يفيد القطع وقد يفيد الظن وكذلك الرجوع الى شخص فانه من تردد امره بين نصيرية او يهودية او مسلما او ملحدا او مخالفا
فقد يحصل له بسبب الاعتماد على عالم الاطمينان الذي يحسبه قطعا وجزما وان امكن في نفس الامر زواله بتشكيك المشكك وكذا بسبب الادلة التي ينظر فيها
وقد يحصل له الظن بصحة الاسلام او التشيع ولا يحصل له القطع فح فهل يجب عليه تجديد النظر وتكريره ليحصل له القطع والاطمينان او التفحص عن الاعلم
والافضل الذي يطمئن بقوله او يكفي الاكتفاء بالظن والظاهر انه لا يجوز الاكتفاء بالظن مهما امكن النظر والاجتهاد واحتمل حصول القطع

به الاطمينان وما يحصل له

لعدم زوال الخوف وحالهنا التحقيق كما انا في المسائل الفقهية اذ كثيرا ما يحصل لنا الظن بادى النظر في المسئلة قبل الخوض التام في الادلة باحد
طرفي المسئلة ولا نعمل به لعدم حصول الاطمينان وزوال الخوف عن المؤاخذة بمجرد ذلك ولكن اذا استفرغنا الوسع واحسسنا العجز عن المزيد عليه
فنكتفي بظننا فنقول فيما نحن فيه اذا عجز عن التطرق في ما اعلم واحس من نفسه العجز من تحصيل العلم فتكليفه بتحصيل العلم ايضا تكليف بما لا يطاق
فاذا اتفق للناظر في مسئلة النبوة او الامامة بعد التخلية وبذل الجهد التام ظن باحد الطرفين ولم يمكنه تحصيل القطع فالقول بكفاية الظن
تحصيل اليقين والذي يتمسك لا امضاء وترك العصبية لا يابى عن هذا الكلام وقد ينكر تحقق هذه الصورة وانت خبير بانها غير عزيزة فان من نشأ
في بلاد المخالفين ولم يسمع من علمائهم الا التبري عن الشيعة وكونهم اكفر الكفرة ولا يسمع الا احاديثهم الموضوعة في مدح خلفائهم ولو عرض له بعض
اخبار الشيعة كان سمعها مع تاويلها المطابق لارائهم ورد ادلتهم على مذهبهم مع هذه بالمقرب اشبعهم في تمام مقاصدهم بما يقوون على الاشباع و
ادلة الشيعة شبهة منكرة الرأس واليس مطرحة الالها ... ولم يحصل له الا الظن باحد الطرفين فكيف
انه كلف بالعلم او يقين بترجيح المرجوح غاية الامر انه بسبب احتمال النفس الامري يتوقف عن الحكم القطعي بنفس الامر هو لا ينافي انه معذور ...
لا الظن بحقيقته وقد عرفت وستعرف ان القول بان ادلة المعارف كلها ما يوجب اليقين حتى للعوام وغير الكاملين من العلماء وان عدم الاصابة كاشف
عن التقصير تام ولو سلم فانما يسلم في بعض جملة المعارف لا في كلها ولا في تفاصيلها اذ دليل يوجب اليقين في الجملة وفي العلماء الكاملين لا غيرهم
ان يجعل محل النزاع في هذه الصورة وان المراد هل يجب النظر المحصل للقطع في صورة حصوله ام يجوز الاكتفاء بالظن الحاصل له ان لا يعرف يعني
كون النظر اجماليا حاصلا له ولو بحسن ظنه بشخص او تفصيليا حاصلا من دليل فتم حتى لا يذهب عليك ان اطلاق التفصيلي على مقابل الاجمالي بهذا
المعنى لا ينافي كونه اجماليا بالمعنى الذي يظهر من عدم اشتراط ملاحظة ترتيب المقدمات تفصيلا والمعرفة بتفاصيل مصطلحات ارباب الميزان فظهر
ما ذكرنا انه ينبغي ان يكون محل النزاع في النظر في الاصول انما هو اذا حصل الخوف عن جهة تفطنه لوجوب شكر المنعم في اول النظر كما سيجي او اذا حصل
الخوف لبعده وزوال الاطمينان الحاصل له اولا من اي طريق حصل له لشبهة وجدها والقائلين بجواز التقليد بالمعنى الاول اعني ما يساوق التقليد في الفروع
اذا انحصر النزاع في ذلك فالحق مع جمهور العلماء من وجوب النظر وليس من باب الفروع حتى يكتفى بالظن مع امكان تحصيل القطع ايضا لا مر في مطرح البحث
ان عند التفطن اول الامر او زوال الاطمينان بعد حصوله يلزم النظر والتفحص حتى يحصل القطع لعدم زوال الخوف للنفس من المعرفة الا بذلك
ولا يتم الواجب الا به واجب وهذا اذا لم يقدر على تحصيل القطع فيكتفي بالظن للزوم التكليف بالمحال لولاه وسيجي بيان ان الادلة تفصيلا واما
لزوم تحصيل اليقين بمعنى الجزم الثابت المطابق للواقع مطلقا فهو في غاية البعد اذ قد يحصل الجزم بنفس الامر ولا بتشكيك المشكك واكثر الناس ايمانهم
من هذا القبيل ان كان ان اجازه فاذا جاز زوال المطابق فكيف بغير المطابق ثم ان ما ذكرنا من عدم زوال الخوف الا بتحصيل اليقين مع الامكان
على الاطلاق ايضا لا يخلو عن اشكال بل لا بد من التفصيل فانا اذا او امرنا بين الاذعان بوجود الصانع وبعثة النبي وحقية المعاد وعلم المذكورات
فالظن بوجود المذكورات يزيل الخوف لان ما يتصور فيها الخوف انكار المذكورات لا الاقرار بخلافه ورأى الامر بين النبيين والوصيين مثلا
الا ان يق نفس كون الاعتقاد يقينيا مطلوب بالذات وحصول اليقين مطلوب من جهة الثبات وعدم الزوال وفيه انا نمنع وجوبا ولا
علم زوال اليقين بمعنى الاعتقاد الجازم المطابق للواقع الذي يسميه بعضهم بتسمية اليقين ثانيا فانه قد يزول بالشبهة وقد يزول الحكم
بسبب الانكار هذا ما هو حال القسم الاول واما الثاني والثالث اعني ما يحصل له الظن او يبقى مترددا بعد التفطن والشعور يعرف حاله
ما ذكرنا في القسم الاول من ان الحق فيه ايضا وجوب النظر الى ان يحصل الاطمينان ومع عدم الامكان فيكتفي بالظن والمتردد متوقف حتى يهديه
الله الى الصراط اذا تمهد هذا فنقول اختلف العلماء في جواز التقليد في الاصول وعدمه فالمشهور المعروف من مذهب اصحابنا واكثر
اهل العلم العدم وذهب جماعة منهم المحقق الطوسي قدس سره الى الجواز وذهب طائفة الى حرمة النظر واعلم ان ههنا مقامات الاول انه هل يجب
معرفة الله ام لا الثاني ان الوجوب على فرضه ثبت عقلا او شرعا الثالث ان الوجوب اذا ثبت بالعقل او بالشرع فهل يكفي في المعرفة التقليد او يجب الاجتهاد











وهل يكفي الظن بها او يجب القطع وعلى اشتراط القطع هل يكفي مطلق الجزم او يلزم اليقين المصطلح اي الجزم الثابت المطابق للواقع وعلى فرض كفاية الجزم مط
هل يلزم المطابقة للواقع او لا وقد وقع الخلط كثيرا من جهة عدم الاقسام والترابط في الكلام الاول بين مثبتي الصانع ومنكريه وفي المقام الثاني بين الحكماء والامامية
والمعتزلة وبين الاشاعرة فالاشاعرة يقولون بالثاني والباقون بالاول والثالث هو المسئلة المبحوث عنها في المقام الاول لا يستغني عن البحث عنه بحث
في المقام الثاني واما البحث في المقام الثاني فان الامامية والمعتزلة والحكماء يقولون بوجوبه عقلا اما الحكماء فنظرهم في معرفة الاشيا بالذات ولا يقولون
بشرعيته حتى يقع الخلاف بينهم في كونه شرعيا ام لا فينحصر طريقه اثباته في العقل وطريقه ان كل عاقل يراجع نفسه برهان عليه نعما ظاهرة وباطنة جسمية و
روحانية ما لا يحصى كثرة ولا شك ولا ريب انها من غيره فهذا العاقل ان لم يلتفت الى منعمه ولم يعترف له باحسان ولم يتحن بشكره لها ... يذمه
العقلاء ويستحسنون سلب تلك النعم عنه وهذا معنى الوجوب وايضا اذا راى العاقل نفسه مستغرقة بالنعم العظام يجوز ان المنعم بها قد اراد منه الشكر عليها
وان لم يشكره يسلبها عنه فيحصل له خوف العقوبة ولا اقل من سلب تلك النعم ورفع الخوف عن النفس واجب مع القدرة وهو قادر على ذلك فلو تركه كان
مستحقا للذم فاذا ثبت وجوب شكر المنعم ووجوب ازالة الخوف عن النفس وهو لا يتم الا بمعرفة المنعم حتى يعرف مرتبته ليشكره على ما يستحقه فهذا دليل على وجوب
معرفة الله عقلا والدليل المذكور انما يثبت وجوب معرفة المنعم اما كيفية تحصيل المعرفة وهل يكفي فيها الركون الى قول العالم مثلا والاذعان بما يقول له فيعرف ذلك
المنعم وحاله او يجب النظر فظاهر الكلام في المقام الثالث فيظهر بما مر من تقرير الدليل ان المعرفة انما يتم بالنظر لان التقليد لا يفيد الا الظن وهو لا يزيل الخوف
ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فالنظر واجب والبحث على هذا الدليل اما على عدم افادته لوجوب تحصيل المعرفة او على عدم افادته لوجوب كون التحصيل على سبيل
الاجتهاد فقد يمنع استلزام مجرد التجويز الخوف فان ذلك ربما يحصل لبعض الناس ودون بعض فلا يجب الاطلاق كمن قلد قوما وجزم بصدقهم ولم يتفطن
احتمال التقصير بالتقليد فهذا لا يوجب الخوف فان فرض حصول الخوف فقد يزول بما ظن به انا شكره على حسب ما ظن وكم من قلد مبطلا واطمئن به
فلا يحصل له خوف اصلا بتركه والجواب عن جميع ذلك يظهر مما فصلناه في المقدمة اذ نحن لا نسلم الوجوب مط ولا بد ان ينزل اطلاق كلام العلماء كما
في الباب الحادي عشر وغيره على ذلك اذ من اصولهم الممهدة وقواعدهم المسلمة عدم تكليف الغافل وتكليف ما لا يطاق فانكار حصول الخوف مكابرة سيما
مع ملاحظة اختلاف العقلاء في تلك المسائل وسماع تبليغ النبي والتكليف بالنظر الى المعجزة وغير ذلك والحاصل ان المراد بذلك الاستدلال ان العقل
يحكم بوجوب النظر في الجملة وانه لا معنى لحكم الشرع بذلك لاستلزامه الدور كما سيجي لا ان العقل يحكم بالوجوب عموما بالنسبة الى جميع المكلفين وبالنسبة الى جميع
احواله بل التحقيق هو ما قدمنا من التفصيل واعترض الاشاعرة على هذا الدليل اولا بمنع حكم العقل بالحسن والقبح وهو انكار للبديهي كما اثبتنا
وحققنا مستقصى في محله وثانيا بان العقل والنقل يدلان على خلافه اما النقل فقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وقد مر الجواب عنه في الادلة
العقلية واما العقل فلانه ان كان وجوبه لا لفائدة فهو عبث غير جائز عقلا وان كان لفائدة فاما ان تعود الى المشكور وهو متعال عن ذلك واما الى الشاكر
فهو منتف اما في الدنيا فلانه مشقة بلا حظ واما في الآخرة فلا استقلال للعقل فيها وايضا هو تصرف في مال الغير بدون اذنه فلا يجوز وفيه انا نقول
فائدته تعود الى الشاكر وهو محض حصول التقرب فهو حسن بالذات ولا يقتضي فائدة اخرى مع ان عزل العقل من حكمه بالفائدة الآجلة محض التحكم وقد
اثبتناه في محله بل نمنع الاحتياج في اثبات الفائدة الى الشرع والعقل حاكم به وليس ههنا مقام بسط الكلام فيه وثالثا بمنع توقف الشكر وزوال الخوف
على المعرفة المستفادة من النظر بل يكفي فيها المعرفة السابقة على النظر التي هو شرط النظر سلمنا عدم كفايتها ولكن لا نم توقفها على النظر لجواز حصولها
بالتعليم كما هو راي الملاحدة او بالالهام على ما يراه البراهمة او بتصفية الباطن بالمجاهدات كما يراه الصوفية واجيب بان المذكورات تحتاج الى النظر
ليتميز صحيحها من فاسدها وايضا الكلام في المقدور يعني لا مقدور لنا من طرق المعرفة الا النظر والتعليم والالهام من قبيل الغير فليس من ...
والتصفية كما هو حقها ايضا في حكم غير المقدور لاحتياجها الى مجاهدات شاقة وخطوات كثيرة قل ما يتفق بها المراد ورابعا بمنع ان ما يتوقف
عليه الواجب واجب بنظر جابر ما حققناه في محله واما المعتزلة والامامية بل الحكماء ايضا اذا ارادوا ابطال مذهب الخصم وتعيين الحكم بوجوب النظر
انه حكم العقل لا غير فيحتاجون الى ابطال مذهب الخصم وهو انه لو قلنا بكون وجوبه شرعيا لزم الدور ويلزم منه افحام الانبياء لان ثبوت قولهم فرع معرفته

اقدم موقوف على ثبوت صانعهم وصانعهم موقوف على وجوب النظر الى معجزتهم وهو موقوف على ثبوت صانعهم وهو دور وهو مستلزم لافحامهم كما سنشير اليه فيما بعد ومن ذلك ظهر ان اختصاص الحكم بوجوب النظر في العقل لا يتم الا بضميمة ابطال حكومة الشرع فيه فلك فهو الدليل اعني لزوم افحام الانبيا متمم للدليل الاول على اختصاص الحاكم في العقل وان كان الدليل الاول مستقلا في اثبات ان العقل حاكم في الجملة فيجعلهما دليلين لاثبات كون الحاكم هو العقل لعل نظرا الى ما ذكرنا ان الذي يختص باثبات المقام الثالث من هذا الدليل هو علم زوال الخوف الا بالنظر وقد عرفت تحقيق والتفصيل المتقدمة وما ذكرنا ظهر دليل الاشاعرة على وجوب المعرفة شرعا فان من الايات والاخبار وجوابه وهو استلزامه الدور وافحام الانبيا واحتج الموجبون للنظر ايضا من اصحابنا وغيرهم بالادلة الشرعية وهي من وجوه الاول الايات الواردة في النهي عن التقليد عموما مثل ما دل على حرمة العمل بالظن من غير علم مثل قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وانما يامركم بالسوء والفحشاء وان تقولوا على الله ما لا تعلمون ولا يملك الذين يدعون من دونه الشفاعة الا من شهد بالحق وهم يعلمون وقالوا ما هي الا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا الا الدهر وما لهم بذلك من علم ان هم الا يظنون ايتوني بكتاب من قبل هذا او اثارة من علم ان كنتم صادقين ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير ام اتخذوا من دونه الهة قل هاتوا برهانكم هذا ذكر من معي وذكر من قبلي بل اكثرهم لا يعلمون الحق وقوله تعالى وما لهم به من علم ان يتبعون الا الظن وان الظن لا يغني من الحق شيئا ونحو ذلك فهذه الايات تدل على حرمة العمل بالظن خرج الفروع بالدليل وبقي الباقي ومثل الايات الدالة عليه خصوصا مثل قوله تعالى واذا قيل لهم اتبعوا ما انزل الله قالوا بل نتبع ما الفينا عليه اباءنا اولو كان اباؤهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون وقالوا اجئتنا لنعبد الله وحده ونذر ما كان يعبد اباؤنا وقالوا لو شاء الرحمن ما عبدناهم ما لهم بذلك من علم ان هم الا يخرصون ام اتيناهم كتابا من قبله فهم به مستمسكون بل قالوا انا وجدنا اباءنا على امة وانا على اثارهم مهتدون وكذلك ما ارسلنا من قبلك في قرية من نذير الا قال مترفوها انا وجدنا اباءنا على امة وانا على اثارهم مقتدون قال اولو جئتكم باهدى مما وجدتم عليه اباءكم قالوا انا بما ارسلتم به كافرون فانتقمنا منهم الاية اقول ما حققت المقالة في صدر البحث لا يابى عن العمل بمقتضاها في الجملة واكثرها واردة في المتعنتين المعاندين الذين ظهر عليهم الحق وتركوه تعنتا واتمم عليهم الحجة من الهداية والارشاد وكانوا يقصرون في النظر ولا تدل على ان الجاهل الغافل والذي حصل له الاطمينان ولو بتقليد غيره من جهة حسن ظنه به والذي حصل له الظن بطرف ولا يمكنه تحصيل ازيد منه معاقبون على ذلك ثم ان هذه الايات وما في معناها لا تدل على اشتراط العلم بمعنى اليقين المصطلح ودعوى انه حقيقة فيه عرفا ولغة ممنوع بل القدر المسلم من العرف واللغة هو الجزم وعدم التزلزل لحصوله بهم يفسرون اليقين في كتب اللغة بالعلم وزوال الشك كما صرح به الجوهري بل ان ما ذكروه في معنى اليقين اصطلاح ارباب الفن لا اصطلاح اللغة والعرف بل هو في اللغة والعرف يستعمل في مقابل الشك والاحتمال والحاصل ان العلم مستعمل في معان منها الصورة الحاصلة في الذهن التي قسموها الى التصور والتصديق باقسامه من الظن والجزم الثابت المطابق للواقع الذي يسمونه يقينا في الاصطلاح والغير المطابق الذي هو عبارة عن الجهل المركب والجزم المطابق الغير الثابت الذي يسمونه تقليدا في بعض الاصطلاحات واعتقادا في بعض اخر وقد يراد الاعتقاد على ما يشمل الاقسام الثلثة بل الاربعة ومنها ما يشمل التصور واليقين ومنها اليقين وهذا هو الذي يدعون انه هو معناه العرفي واللغوي وهو بعيد ثم هو اصطلاح ارباب الفن ومنها الاعتقاد بالمعنى الاعم الشامل الظن وغيره والظاهر ان هذه المعاني مجازات الا الجزم المطابق بل مطلق الجزم ممن يدعي اشتراط الثبات مع المطابقة فيخصه باليقين المصطلح ومن لا فلا اذا عرفت هذا فنقول اولا ان هذه الايات ظواهر لا يفيد القطع اذ غاية ما يفيده اصالة الحقيقة والظن واصل المسئلة من المسائل الكلامية التي يشترط فيها القطع باعتراف المستدل بل لا يبقى هناك اصل حقيقة من جهة الاطلاق والعموم لانها مخصصة بالفروع جزما والعام المخصص فيه الف كلام فيبقى له الظن الحاصل منه من الظن الحاصل من اصل الحقيقة والحاصل ان مقصود المستدل في الاستدلال ان التقليد لا يفيد الا الظن لا يجوز العمل به بهذه الايات وهو مناقض لطلبه اذ العمل بالظن اذا كان محرما فلم يتمسك بهذه الايات التي لا تفيد الا

الظن والقول



الظن والقول بان هذا الظن خرج بالدليل يحتاج الى الاثبات اذ غاية ما في الباب تسليم خروج الفروع وهذا ليس من الفروع بل هو اساس الاصول والفروع الا ان يقال كما ان الفروع خرج بالدليل للزوم تكليف ما لا يطاق مع فرض ثبوت التكليف وسد باب العلم لو لم نعمل به فهكذا في هذه المسئلة فان التكليف بوجوب معرفة الله في الجملة ثابت والاشكال في كيفيته فاذا لم يمكن تحصيل العلم بحقيقة التكليف الكلية فيكتفى بالظن بل يمكن ان يقال ان المسئلة ايضا فرعية ولا منافاة بينه وبين تعلقها بالاصول فكان الشارع اوجب علينا اقامة الدليل على ما اذعنا به من العقايد ولكن هذا انما يتم على القول بوجوبه شرعا لا انه شرط تحقق الايمان بالمعنى المتنازع فيه وهو خلاف مقتضى كلام الاكثرين فانهم يجعلونه شرط تحقق الايمان بالمعنى المتنازع وان اكتفوا بالايمان بمعنى الاسلام ليترتب الثمرات الدنيوية على مجرد الاقرار باللسان فان قلت التكليف ثابت بالجملة والبراءة اليقينية لا يتحقق الا بالنظر والقطع قلت مع ان هذا خروج عن الاستدلال بالايات نمنع بان القدر المسلم هو انا نقطع بالمؤاخذة على ترك كلا الامرين من العلم والظن لا انا مكلفون باحد الامرين المبهم الذي لا يحصل البراءة منه الا بتحصيل اليقين فلمن يدعي كفاية الظن ان يقول الاصل براءة الذمة ولا دليل على وجوب تحصيل العلم والحاصل ان التمسك بالادلة الشرعية الظنية لا يتم الا بجعل المسئلة فرعية وان تعلقت بالاصول وحصر الغرض من تحقيقها في بيان الحق وتنبيه المكلفين الغافلين واراءة طريقهم كما سنشير اليه وثانيا ان القرينة قائمة على انها مستعملة في مقابلة الظن كما نطق به اكثر الايات فالمراد ترك العمل بما لا يفيد الا الظن بل لا يبقى مع معارضتهم بالادلة الا الاحتمال وثالثا لو سلم كون المراد بالعلم هو اليقين المصطلح فنمنع كونه حقيقة فيه بل هو حقيقة في الجزم او الجزم المطابق وان امكن زواله بالتشكيك وهم لا يرضون به ويشهد به قوله تعالى في سورة يوسف حكاية عن يوسف اخوته ارجعوا الى ابيكم فقولوا يا ابانا ان ابنك سرق وما شهدنا الا بما علمنا فتامل فيه ولا بعد حتى يظهر لك الحال ورابعا ان التكليف انما يرد على مقتضى الفهم والادراك فهم وان كانوا مكلفين بالجزم بما هو ثابت في نفس الامر لكن المسلم منه ما يفهمون انه هو الذي مطابق نفس الامر لا ما هو مطابق له في نفس الامر وان لم يمكن تحصيله فالذي حصل له جزم معتقد لانه مطابق للواقع عامل بالعلم على زعمه وليس تكليفه ازيد من ذلك وخامسا ان التكليف بالجزم الكذائي انما هو بعد الامكان فقد لا يمكن في كثير من المسائل تحصيل الجزم كما هو غير خاف على المنصف المتامل فلا وجه لاطلاق وجوب تحصيل العلم وسادسا ان التامل في تلك الايات لا يظهر المراد منها النهي عن العمل بما لا يفيد في نفسه الا الظن وان لم يبق الظن معه في خصوص المقام الا ما يفيد الظن مط فان كون عبادة الاصنام مذهب الاباء بمجرد اقامة البراهين الساطعة عليهم لا يبقى معه الظن بحقيقتها في نفس الامر كما يشهد له حكاية ابرهيم ع وقومه حيث قال بل فعله كبيرهم هذا فاسئلوهم ان كانوا ينطقون فرجعوا الى انفسهم فقالوا انكم انتم الظالمون ثم قالوا بعد ذلك حرقوه وانصروا الهتكم نعم بعض الايات المطلقة يدل على حرمة العمل بالظن وفيها ايضا اكثر الابحاث السابقة وسابعا ان التقليد ايضا قد يفيد الجزم بل اليقين ولكن التحقيق ان هذا ليس بتقليد حقيقة كما اشرنا اليه وان غفل عنه متبوعه المستدل او غافل عن حقيقة الامر وليس عليهما شيء ثم ان هيهنا اشكالا وهو ان الاستدلال بهذه الايات انما يناسب مذهب الاشعري واما الامامية والمعتزلة فلا يمكنهم لاستلزامه الدور لان ثبوت وجوب تحصيل العلم بمعرفة الله الذي لا يمكن الا بالنظر بقول الله تعالى مستلزم للدور والمناص عن ذلك انما يحصل ذلك من باب المشي على طريقة الخصم فانه يكتفي بمعرفة الله بالتقليد او بالظن فيمكن الزامه بقول الله تعالى واما بان يقال ان ذلك من باب تحقيق اهل المعرفة ومناظرة المجتهدين لتحقيق الحق وما هو ثابت في نفس الامر بعد معرفتهم لله وفراغهم عن تحصيل اليقين واستنباطهم ذلك المطلب كاستنباطهم ساير المسائل ويترتب فائدة العلم لانفسهم وفائدة العمل للتبليغ والارشاد اذ المكلفون يختلف مراتبهم في الذكاء والفطانة فقد يحتاجون الى التنبيه فيما ذكرنا ان الغافل لا يعاقب على ما لم يبلغه فطنته لا يستلزم عدم لزوم تنبيهه على ما يكمله كما هو مقتضى اللطف والا فلم يكن بعث الانبيا وانزال الكتب واجبا على الله ايضا وقد اشرنا الى مثل ذلك في مسئلة معذورية الجاهل في الفروع الثاني قوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله فان الامر للوجوب واذا كان النبي مامورا بالعلم فالامة اولى او يجب عليهم من باب التاسي واجيب بمنع الاولوية لجودة قريحته ص وقصور افهام الامة ومنع كل ما وجب عليه يجب عليهم وفيه ان المنع انما يتمشى فيما

لم يعلم وجهه من افعاله واما ما علم وجهه فيجب علينا الاتباع بمعنى الاتيان على ما ياتيه به ان واجبا فواجب وان ندبا فندب كما نبهناه في محله واحتمال كونه من
خواصه خلاف الظاهر ويحتاج اخراجه من عموم قوله تعالى فاتبعوه الى دليل وهو مفقود والتحقيق في الجواب انه يظهر من ظاهر الاية وملاحظة شانها ووقت
نزول الاية اذ لم يقل واحد انها اول ما نزل عليه كلها شاهد على ان المراد بذلك انك اذ عرفت حال المؤمنين وحال غيرهم فاثبت على ما
انت عليه من التوحيد واستكمال النفس ونفس المؤمنين بالاستغفار لك ولهم ثم ان الامر بالعلم ليس معناه تحصيل العلم حتى يقال انه امر بشيء لا يتم الا
بالنظر فيجب من باب المقدمة بل هو اثبات للعلم وايجاد له بهذا القول كما ان معلم الكتاب يقول للاطفال اعلم ان الالف كذا والباء كذا فيحصل بهذا القول
بعينه العلم بالطفل فكذلك قوله تعالى لنبيه اعلم يفيد العلم بالتوحيد وقد يقال في الجواب انه من باب اياك اعني واسمعي يا جارة فيمكن ان يكون المراد
بالعلم الظن كما قال الرازي احتمالا ولعل وجهه انه اذا خرج اللفظ عن حقيقته وهي ارادة المخاطب فلا يبقى على اصالة الحقيقة فلعل المراد به
الظن وفيه ان خروج الهيئة عن الحقيقة لا يوجب خروج المادة نعم يرد عليه ما مر من الابحاث المتعلقة في لفظ العلم وغيره مما ذكرنا سابقا فتذكر
الثالث انعقاد الاجماع من المسلمين على وجوب العلم باصول الدين والتقليد لا يحصل منه العلم لجواز كذب المقلد بفتح اللام فلا يكون مطابقا للواقع
فلا يكون علما ولانه لو حصل منه العلم لزم اجتماع النقيضين في المسائل الخلافية مثل حدوث العالم وقدمه اذ المفروض ان خبر كل من المخبرين يفيد
العلم ولانه لو حصل العلم فالعلم بانه صادق فيما اخبر به اما ان يكون ضروريا او نظريا والاول باطل جزما والثاني يحتاج الى دليل والمفروض عدمه والا لم يكن
تقليدا وممن صرح بهذا الاجماع العضدي قال لنا ان الامة اجمعوا على وجوب معرفة الله وانها لا تحصل بالتقليد وذكر الوجوه الثلثة لذلك وقال العلامة
في الباب الحادي عشر من مختصر المصباح اجمع العلماء كافة على وجوب معرفة الله وصفاته الثبوتية والسلبية وما يصح عنه ويمتنع والنبوة والامامة والمعاد
بالدليل لا بالتقليد فلا بد من ذكر ما لا يمكن جهله على احد من المسلمين ومن جهل شيئا منه خرج عن ربقة المؤمنين واستحق العقاب الدائم وادعى الاجماع
غيرهما ايضا وقد اورد على الاستدلال بالاجماع بالوهن لان حجية الاجماع انما هو لكشفه عن قول المعصوم عندنا والاية والاخبار الدالة عليه عندهم
التسلسل لابتناء وجوب معرفة اصول الدين التي احدها حجية قول المعصوم ومعرفته مستلزم للدور ويمكن دفعه بانه من باب الالزام للخصم اذ الخصم يكتفي
بالمعرفة بعنوان التقليد فالاستدلال بالاجماع مسبوق بتسليم الخصم لقول الشارع ومآله ذلك من باب اثبات المسئلة بين المجتهدين المناظرين العالمين
لا لنفسهم وللتحقيق الحالة ووجوب تبليغ ذلك وتنبيه المكلفين على ذلك لا لاجل التكميل كما اشرنا سابقا وسنشير اليه ايضا ثم يرد الاشكال على هذه الدعوى فانه دعوى
الاجماع على وجوب العلم بكل المعارف لقاطبة المكلفين ممنوعة اما اولا فان من الشاهد المعاين انه لا يتمكن من تحصيل العلم في كثير منها الكل بل ما ورد فيه اثر او
خبر فيه ذلك فهو مخصص او مؤول بالجزم او القدر المشترك بين الظن والجزم فكيف يكلف به سيما القاطبة من المكلفين وهذا مما لا يخفى على من تامل حق التامل
في كثير من المسائل وخلى نفسه عن التقليد مع انه يستلزم العسر والحرج المنفيين شرعا مع ان الاصل عدم الوجوب وما قد يستدل به على الوجوب فقد عرفت
ان الوجوه ممنوعة والحاصل انا نمنع ثبوت التكليف بالعلم مطلقا وفي جميع الاحوال وفيما يستلزم تحصيله العسر والحرج اذ غاية ما ثبت من الادلة
فيما يمكن فيها تحصيل العلم ايضا انما هو اذا لم يستلزم العسر والحرج نظير ما ذكرنا في الاكتفاء بالظن في الفروع وبذلك يندفع القول بان اشتغال
الذمة بالقدر المشترك يقيني ولا يثبت البراءة الا بتحصيل اليقين فانا نمنع اشتغال الذمة في هذه المواد واما ثانيا فنقول ان الظاهر من كلام
من الاعلام كفاية الظن وهو المستفاد من كلام المحقق الطوسي في بعض الرسائل المنسوبة اليه ونقل عن غيره ايضا وكذا المولى الاجل المقدس الاردبيلي
ذلك رجحا وهو الظاهر من شيخنا المحقق البهائي حيث قال اشتراط القطع في اصول الدين مشكل وغيرهم وممن صرح بكفاية الظن العلامة المجلسي وغيره
مع ان العلامة قال في النهاية ان الاخباريين من الامامية كانوا يعولون في اصول الدين وفروعه على اخبار الاحاد كما نقلنا عنه في مباحث الاخبار
ولا ريب ان اخبار الاحاد لا يفيد الا الظن فكيف يدعى اجماع العلماء على وجوب تحصيل العلم اللهم الا ان يقال مرادهم من وجوب المعرفة ووجوب تحصيل
العلم عدم الاكتفاء بالتقليد بالمعنى الذي ذكرنا في التقليد في الفروع على ما هو المصطلح وهو انما يحصل للمتفطن العالم بالفرق بين المجتهد و
المقلد لا ما يشمل الاعتماد على شخص بحيث يطمئن النفس اليه من جهة حسن ظنه به وعدم اختلاج تشكيك بخاطره في قوله كما هو حالة اكثر العوام



الاجماع على وجوب العلم في الاصول

منع الاجماع





الفروع والاصول فالمدعي وجوب النظر ليحصل العلم فان حصل فهو والا فيكتفي بالظن بل لا يبعد الاكتفاء بالظن مع امكان تحصيل القطع ايضا
فيما يحصل الاطمينان بالعمل على مقتضى الظن كما اشرنا سابقا في مثل الظان باحد الطرفين الذي لا يخطر بباله نقيضه فمقتضى ذلك الطريقة كيف كان
فهذه الدعوى من مدعيها ايضا لا بد ان يخص بغير الغافل المطمئن على ما اخذه وبغير من لا يتمكن من تحصيل القطع المانع من النظر او لعدم بلوغ
نظره الى حد العلم بعد الاستفراغ والتخلية غاية الامر كلام العلامة في الباب الحادي عشر من العموم المستفاد من قوله ما لا يمكن جهله على احد من المسلمين
وثبوت العقاب الدائم على الجاهل مخصص بما حققنا في محله من عدم تكليف الغافل وعدم تكليف ما لا يطاق وبخروج ذلك لا يبقى الا الحكم بعدم الاسلام
اما العقاب الدائم فلا دليل عليه بل وطلق العقاب ايضا مع انه لا ريب انه لا يخرج من المسلمين بذلك ان اراد ان معرفتها بدون الاستدلال يوجب ذلك بل
يعامل معهم معاملة المسلمين وان لم يعرفها في الباطن ايضا وان قلنا ان مراده الاسلام والايمان الواقعي فلا دليل على ان كل من لم يكن له الايمان
الواقعي على ما ذكره فهو مستحق للعقاب الدائم فحاصل الجواب منع هذا الاستدلال المنع عن وجوب تحصيل العلم بمعنى الاعتقاد الجازم الثابت المطابق
للواقع بل يكفي الظن سلمنا لكنه يكفي الجزم ثم ان اراد من منع حصول العلم من التقليد منع حصوله من التقليد المصطلح في الفروع الذي اشرنا اليه انفا
فهو كما ذكره وان اراد انه لا يحصل من الركون الى العارف فهو ممنوع كما اشرنا وسنشير اليه واذا اكتفينا بهذا الجزم فلا يلزم اجتماع النقيضين
اذ لا يشترط فيه الا الجزم مطابقته للواقع ولا يشترط فيه صدق المخبر ايضا لعين ما ذكره فلا يضر الخروج من التقليد المصطلح فان شئت قلت
انه اجتهاد وان شئت قل انه واسطة بين الاجتهاد والتقليد المصطلح الرابع الاخبار الدالة على ان الايمان هو ما استقر في القلب مثل
ما في الكافي في باب محمد بن مسلم حيث سال عن الايمان انه شهادة ان لا اله الا الله والاقرار بما جاء من عند الله وما استقر في القلوب من
التصديق بذلك ولا استقرار الا لما حصل فيه اليقين ولا يحصل الا بالاستدلال وفيه انه يكفي في صدق الاستقرار عدم التزلزل والاطمينان
منه في مقابل الشاك وفي مقابل من يقول باللسان ولا يعتقد وهو واضح الخامس ما رواه في الكافي عن ابي الحسن موسى عليه السلام قال يقال للمؤمن
في قبره من ربك فيقول الله فيقال ما دينك فيقول الاسلام فيقال من نبيك فيقول محمد فيقال من امامك فيقول فلان فيقال كيف علمت ذلك فيقول امر هداني الله له وثبتني
الله عليه فيقال له نم نومة لا حلم فيها نومة العروس ثم يفتح له باب الى الجنة فيدخل اليه من روحها وريحانها فيقول يا رب عجل قيام الساعة لعلي
ارجع الى اهلي ومالي ويقال للكافر من ربك فيقول الله فيقال من نبيك فيقول محمد فيقال ما دينك فيقول الاسلام فيقال من اين علمت ذلك
فيقول سمعت الناس يقولون فقلته فيضربه بمرزبة لو اجتمع عليها الثقلان الانس والجن لم يطيقوها فيذوب كما يذوب الرصاص الحديث و
التحقيق انه يظهر ان المراد بالمؤمن في هذا الحديث من آمن بقلبه واعتقد دينه وجعله وسيلة الى ربه وجعل نفسه عادة خالقه لا طاعة
وسكن الى عقائده واطمئن بها والكافر من يقول بلسانه تبعا للناس وما في قلبه منه نور ولا اعتناء له بشانه ولا يدل ذلك على اكثر من
اعتبار الجزم والسكون والاطمينان والاعتناء والاعتقاد واما كونه ناشيا عن دليل تفصيلي وبرهان مصطلح فلا وانه لا ريب ان مثل هذا الشخص
الغير المعتني مع تمام الجزم عليه مستحق للعذاب وقد ذكر بعضهم لهذا الحديث تاويلا بملاحظة نوع من التقية وحمله على الاخذ بالتقليد مستدلا
بتثبيت الله فان التثبيت لا يمكن الا في المطلب المتزلزل وهو لا يتحقق في المتيقن بالاستدلال وفيه خلاف الاول ان دعاء السلامة على
هداية الله والثاني على متابعة الناس من بيعة او اجماع وهو بعيد احتج النافون لوجوب النظر وهم بين قائل بجوازه وقائل بحرمته
بوجوه الاول لزوم الدور ان وجوب ذكر في تقريره وجوه وجهها بناء على القول بنفي حكم العقل كما هو مذهب الاشعري ان وجوب
النظر في معرفة الله المفروض استفادته من ايجابه تعالى موقوف على معرفة الله وانه هل يجب اتباعه ام لا ومعرفته كذلك موقوفة على وجوب النظر في
معرفة الله المفروضة وجوابه ان الوجوب عندنا عقلي لا شرعي كما اشرنا وذكر الفاضل الجواد في شرح الزبدة في بيانه ان النظر لو وجب لتوقف
على العلم بصدق الرسول اذ الوجوب يثبت بالشرع والعلم بصدق الرسول يتوقف على النظر في معجزته اذ لو لم ينظر في معجزته لم يعلم كونه صادقا
من كونه كاذبا فوجوب النظر في معجزته يتوقف على وجوب النظر في معرفة الله اما لانه اجزائه وحلقته واما لانه نظر في معرفة الله من حيث انه

فيقول الاسلام فيقال من نبيك

والعلم بصدق الرسول

مرسل الرسول وهذا دور اقول وفيه نظر اذ وجوب النظر في المعجزة لا يتوقف على وجوب النظر في معرفة الله بل انما يتوقف على صدق الرسول فان المفروض ان وجوبه ايضا شرعي فيحصل الدور بين العلم بالصدق ووجوب النظر في المعجز فلم يتوقف العلم بالصدق على العلم بالصدق وليس هذا من الدور الذي هو بصدده بيانه فالاولى على ما يستفاد من التجريد وشرحه انه لو وجب النظر لكان وجوبه شرعيا لبطلان الوجوب العقلي ولو فرض كونه شرعيا لزم منه الدور وهو محال فيلزم انتفاء كونه واجبا شرعيا وما يستلزم ثبوته انتفاؤه فهو محال وهذا التقرير يتم بادراج مقدمة اخرى وهو انه لو ثبت في تقرير الاستدلال ان الوجوب لو كان بالشرع لتوقف على العلم بصدق الرسول المتوقف على النظر في معجزته بانها فعل صادر عن الله تعالى تصديقا له ووجوب النظر في معجزته ايضا ثابت بالشرع ايضا اما لانه راجع في مطلق النظر واما لانه نظر في معرفة الله تعالى من حيث انه مرسل الرسول ولا يثبت ذلك الوجوب الا مع العلم بصدقه الذي لا يعلم الا بالنظر الى معجزته نعم لو قال وجوب النظر في معجزته نفس وجوب معرفة الله او فرد منه يتوقف على وجوب النظر في معرفة الله لكان له وجه اذ لكان تكليفا ومحالا وقد تقرر الدور ان وجوب النظر في معرفة الله نظري موقوف على النظر في دليله الذي هو نظر اخر فيجب ذلك النظر ووجوبه موقوف على وجوب النظر في معرفة الله اذ لو لم يجب النظر في معرفة الله لم يجب هذا النظر الى النظر في دليله وهذا التقرير غير مبني على نفي حكم العقل ايضا اقول فيه ان ثبوت وجوب النظر في معرفة الله واخذها على سبيل الاستدلال انما كان متوقفا على نظر اخر هو الاستدلال على وجوب الاستدلال في معرفة الله ولكن وجوب هذا الاستدلال لا يتوقف على وجوب النظر في معرفة الله واخذها بالاستدلال بل انما يتوقف على مطلق وجوب المعرفة المشترك بين التقليد والاجتهاد فان ثبت وجوب حصول المعرفة في الجملة فيقع الاشكال في انه هل يجب النظر او يكفي التقليد وبعد التوقف في ذلك فاما يستقر الراي على وجوب النظر او كفاية التقليد فالذي يتوقف على النظر هو اختيار احد طرفي المسئلة اجمالا وهو لا يستلزم كون احد الطرفين بالخصوص موقوفا عليه للنظر **الثاني** انه كان يكتفي من الكفار بكلمتي الشهادة ويحكم باسلامهم ولا يكلفهم الاستدلال على اصول دينهم ولو كان واجبا لكلفهم ولو كلفهم لنقل الينا لقضاء العادة اقول والجواب عن هذا الدليل يتوقف على بيان مقدمة وهو ان الايمان في اللغة هو التصديق واختلفوا في حقيقته شرعا والكلام اما في بيان حقيقته بالنسبة الى القلب والجوارح واما في حقيقته بالنسبة الى متعلق الاعتقاد واما في حقيقته بالنسبة الى كيفية تحصيل الاعتقاد وهو موضع اصل البحث للاختلاف الكلام فيه في كفاية الظن او التقليد او لزوم القطع والنظر اما الثاني فسنشير اليه فيما بعد واما الاول فنقول قيل انه فعل القلب فقط وقيل انه فعل الجوارح وقيل انه فعلهما معا ذهب الى الاول المحقق الطوسي في بعض فوائده وجماعة من اصحابنا والاشاعرة والتحقيق انه لا يكفي فيه مجرد حصول العلم بل لا بد من عقد القلب على مقتضاه وجعله دينا والعازم على الاقرار به في غير حال الضرورة والخوف بشرط ان لا يظهر منه ما يدل على الكفر والحاصل ان محض العلم لا يكفي والا لزم ايمان المعاندين من الكفار الذين كانوا يجحدون ما استيقنت به انفسهم كما نطقت به الايات والى الثاني الكرامية فجعلوه عبارة عن التلفظ بالشهادتين والخوارج لعنهم الله فانهم جعلوه فعل جميع الواجبات والمستحبات وذهب بعضهم الى المرجئة واما الثالث فنقل عن المفيد والمحدثين من اصحابنا وجماعة من العامة انه التصديق بالقلب والاقرار باللسان والعمل بالاعضاء والجوارح وذهب المحقق الطوسي في التجريد الى انه الاعتقاد بالجنان والاقرار باللسان وهو مقتضى اطلاق اكثر الامامية وقد ورد في الاخبار بمقتضى اكثر هذه الاقوال فالاولى ما اقتضاه اطلاق الاخبار من ان الايمان بالعقائد الحقة مع اليقين الكامل مع الاتيان بالواجبات والمستحبات وترك جميع المحرمات والمكروهات والتحلي بالاخلاق الكريمة والتخلي عن الاخلاق الذميمة وهذا هو المخصوص بالمعصومين وادنى ما اقتضاه هو التلفظ بالشهادتين مع عدم ظهور ما يوجب الكفر منه وان لم يكن في القلب على ما يظهر ويدخل فيه المنافقون وعلى هذا فالايمان اما مشترك بين هذه المعاني او حقيقة في بعضها ومجاز في الاخر ولكل منها ثمرة مثل ان ثمرة الاول حصول جميع ثمرات سائر المعاني مع زيادة حصول درجة الكمال والقرب والاستحقاق للشفاعة الكبرى وصيرورته من اهل الالهام وثمرة الاخيرة انما هو حقن الدم وحلية النكاح واستحقاق الميراث والطهارة وامثال ذلك ولكن لا حظ لهم في الاخرة فالحق الوسط بينهما اما من يلحق بالاخيرين ويحشر مع الصديقين مع زيادة الثواب والاجر واما من يكفر صغايره باجتناب الكبائر اذا اجتنب الكبائر فيصير مغفورا مرجوا واما من








يعذب بمعاصيه البرزخ والقيمة الكبرى ثم يخرج من النار او يعذب في البرزخ فقط فلا يدخله نار جهنم على القولين فيه للمتكلمين وكالاول في تلك الثلثة الاولى من يعتقد العقائد الحقة ويفعل كل الواجبات ويترك كل المحرمات والثانية من يعتقد العقائد الحقة ويترك الكبائر ويأتي بالفرائض التي تركها كبيرة والثالثة من يعتقد بالعقائد الحقة من دون عمل وهذا هو اطلاق اكثر الامامية وكيف كان ففي مقابل كل ايمان كفر فالذي يترتب في الحكم بوجوب الاهانة والاذلال والنجاسة وعدم حل المناكح والمواريث ونحو ذلك هو نفي الايمان بمعنى عدم التلفظ بالشهادتين ايضا والكفر الذي يوجب العقاب على ان تعقبه النجاة هو نفي الايمان بالمعنى الذي فوق هذا وهكذا واما الاسلام فقيل انه الاقرار بالشهادتين مع الاذعان بهما مع عدم انكار الضروري من الدين وقيل انه اظهار الكلمتين وان لم يعتقد بهما والحق انه يطلق على كل ما يطلق عليه الايمان ايضا واما الوذكوح الايمان وفي مقابله ويراد به احد المعنيين اذا تمهد هذا فنقول ان اراد المستدل بقوله انه كان يكتفي من الكفار بكلمتي الشهادة ويحكم باسلامهم الذين كانوا ينظرون الى معجزاته وصفاته واخلاقه الحسنة وسجاياه المستحسنة فيتكلمون بالكلمتين فهو ليس الا المعرفة بالنظر والدليل اذ لا نريد بالدليل الا ما يوجب الاطمينان كما سنشير اليه وان اراد غير ذلك فعلى فرض تسليمه نقول انه اردت من الاكتفاء بالكلمتين في الحكم بالاسلام الاسلام بمعنى الايمان الذي لا يتحقق الا مع الاذعان بالعقايد الحقة والاطمينان به فلا نسلم انه كان يكتفي بذلك بل لا بد ان اردت ما هو اعم من ذلك ليدخل مطلق المقر بالشهادتين ليترتب عليه الاحكام الظاهرة فلا يضرنا وما يفعله اذ من العيان المغني عن البيان ان النبي صلى الله عليه وآله كان طريقته في بدو الاسلام المسامحة والمماشاة مع الاجلاف والاعيلوا استمالتهم على التدريج ليتقوى شوكة الاسلام بالاجتماع والكثرة ولا ريب ان اكثرهم كانوا منافقين ومع ذلك كان يعامل معهم معاملة المسلمين ويناكحهم ويوادهم ويباشرهم مع الرطوبة الى غير ذلك منهم من كان يرى من حال بعضهم ان يكتفي بمجرد اظهار الاسلام ليكون وسيلة حصول شوكة الاسلام ثم يكلفه بالتدريج ان امكن ويتركه على نفاقه مع عدم الامكان فاذا احتمل اكتفاؤه لارادة هذا المعنى بل ظهوره او تساويه مع ارادة الاسلام الواقعي فيبطل الاستدلال **الثالث** قوله عليكم بدين العجايز ولا ريب ان دينهن بطريق التقليد لعدم اقتدارهن على النظر ولفظة على تدل على الوجوب فيحرم النظر وفيه منع صحة الرواية عندهم بل قيل انه من كلام سفيان والمذكور في الالسنة والمستفاد من كلام المحقق البهائي في حاشية الزبدة ان هذا هو حكاية دولابها وكفا اليد عن تحريكها لاظهار اعتقادها بوجود الصانع المحرك للافلاك المدبر للعالم والذي ذكره الفوشجي في شرح التجريد تبعا للفاضل الجواد هو انه روي ان عمرو بن عبيد لما اثبت منزلة بين الكفر والايمان فقالت عجوز قال الله تعالى هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن فلم يجعل الله من عباده الا الكافر والمؤمن فقال سفيان عليكم بدين العجايز اقول والمناسب للمقام هو الحكاية الاولى سلمنا انها رواية لكنها معارضة بالقواطع سلمنا انه خبر قطعي لكنها لا تدل على مطلوبكم لمنع عدم قدرة العجايز على الاستدلال الجامع ما سنبين عن كفاية الدليل الاجمالي وعدم الاحتياج الى معرفة طريقة اهل الميزان مع ان ما ظهر من العجوزة نوع من الاستدلال كما لا يخفى ثم ان المراد بالعجايز هاهنا الجمع لا العموم نظير قولهم ركب كل الناس فقد تخرج المخدرات في الحجال لعدم اقتدار اكثرهن او بعضهن على الاستدلال لا ينافي اقتدار بعضهن بقي الكلام في معنى كلمة عليكم اذ الرجوع الى الاستدلال وترك التقليد لا يناسب الامر بالرجوع الى العجايز كما لا يخفى حتى يقال ان المراد الاخذ بالاستدلال لا التقليد قلبا على المستدل بهذا الذي نحن فيه وجهه وجهان الاول انه عليكم بتحصيل اليقين كما حصلته العجوز فانها جعلت وجود الصانع وكونه مدبرا للافلاك ومحركها كالمحسوس من وقوف دولابها عن الحركة بمجرد تخليتها عن يدها والثاني ان الاليق لا دنى الاستدلال والاسلم لكافة الناس والاسهل لعامتهم هو طريقة الان والاستدلال بالاثار على المؤثر وبالخلق على الخالق لا النظر في نفس الوجود والموجود المحتاج الى التمسك ببطلان الدور والتسلسل لعدم بلوغ فهم العامة اليه لا التمسك بملاحظة نفس الوجود وادعاء تاصله على طريقة وحدة الوجود التي يسمونها المقصد الاقصى استدلالا من الحق الى الحق لا فهم مخصوص بجمع من المقصدين لذلك معترفون بانه لا يتم الا بالكشف والشهود الذي لا يحصل الا بالرياضة والمجاهدة وليس له ادراك في وسع العقل والنظر والمقصدون لا تمامه بالاستدلال كما صرح

بعض متاخريهم لو فرض تسليم مقدمة تدفا نا هو مما لا يصل اليه الا اكثر العلماء فضلا عن العوام ولا ريب انه مزلة ومزلقة للخواص فضلا عن العوام
فكيف تكلف بذلك عامة الناس فلذلك خاطب المكلفين بقوله ع عليكم بدين العجائز والظاهر ان هذه الطريقة اجنبية بالنسبة الى
طريقة الشرع ولم يدل عليها اية ولا خبر وما يقال ان قوله تع سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق اولم يكف بربك
انه على كل شيء شهيد الى الطريقتين فاولها اشارة الى الاستدلال من الاثار على المؤثر كما هو طريقة المجيبين عن الشهود واخرها يعني قوله
اولم يكف بربك اه اشارة الى الطريقة الاخيرة يعني وحدة الوجود فهو من التاويلات التي دعا اليها رسوخ ما فهموا بافهامهم في خلاف الظاهر بل الظ
من الاية انها على نسق واحد كما ينادي بها استفهام عدم الكفاية فانه متفاوت تاكيدا للكلام السابق وتتميما لا اضطرابا للاول ووجه خفي ما
ورد في الادعية مما يشعر بالطريقة الاخيرة مثل قول امير المؤمنين ع يا من دل بذاته على ذاته وقول السجاد ع بك عرفتك وانت دللتني عليك
وشبههما يحتمل معنيين احدهما ان القدرة الاجمالية الذي حصل منه فطرتنا بل فطرة البهائم صار سببا لتوجهنا الى الحق عرفناك الى انه عرفناك
بما استطعناه او ان خلقك ايانا وجوارحنا وقوانا وحواسنا والامور الغريبة التي يحصل منها العبرة ويجرنا الى وادي الفكرة صار سببا
لمعرفتنا اياك بتفصيل ما يليق عرفناك وهذا ان قلنا بالفطرة كما هو الظ وسنشير الى بيانها في الجملة والا فالمتعين هو الثاني ويرجع مآله
الى الاستدلال بالاثر **الرابع** انه ص نهى عن الجدال في مسئلة القدر روي انه ص خرج على اصحابه فرآهم يتكلمون في القدر فغضب حتى احمرت وجنتاه
وقال انما هلك من كان قبلكم بخوضهم في هذا عزمت عليكم ان لا تخوضوا فيه ابدا وقال ص اذا ذكر القدر فامسكوا وفيه ان النهي عن الجدال بل عن
البحث غير النهي عن النظر اذ قد يكون الجدال حراما وقد يكون فيما لا طائل تحته فيكون تضييعا للوقت وقد يكون في تركه حكمة وفي فعله مفسدة
مثل ان الكفار في بدو الاسلام اذا كانوا يرون المسلمين يباحثون في المسائل ويجادلون كان يحصل لهم مظنة ان يتوهموا انه لا يعلمه بعد ولم يستقر دينهم
يدعوننا اليه ونحو ذلك واما النهي عن خصوص الخوض في مسئلة القدر فهو لا يستلزم النهي عن النظر في المعارف الحقة اذ القدر الذي كلفنا به
هو ما يمكن ان يبلغه عقولنا واسرار القدر ما لا يبلغه عقولنا فالنظر والكلام فيه مزلقة عظيمة لا يقال ان ذلك ايضا يرجع الى معرفة الله بصفاته
الذاتية او الفعلية والامر فيه دائر بين النفي والاثبات فاعتنى النهي عن النظر فيه لانا نقول النظر في المطالب والتمييز بين الحق والباطل واختيار
النفي والاثبات ما يحصل باقامة البرهان على حقية احد الطرفين وبطلان الاخر بابطال دليل الطرف الاخر واما يقام البرهان على حقية
احد الطرفين فينتفي نقيضه لامتناع اجتماع النقيضين والضدين ولا يضر عدم الاقتدار على ابطال دليل الاخر لاحتمال عدم القدرة على
ادراكنا للمعايب الثابتة في مادة برهانه او هيئته وحصول اليقين في الطرف المقابل شاهد على بطلان الدليل الذي اقيم على خلافه فانا
اذا تاملنا في مسئلة فعل العبد مثلا فاقمنا البرهان على كونه مختارا بالبراهين القاطعة من الضرورة العقلية ولزوم اللغو في ارسال الرسل
والوعد والوعيد ومدح المصلح وذم الفاسق ونحو ذلك مما ملئ به الكتاب والسنة فلا يضرنا العجز عن شبهة الجبر لذلك قال بعض المحققين انا
ما دون الشبهة البديهية فلا يلتفت اليها فهي مثل شبهة خلق الكافر المنافية لما في الالسنة والكتب فانا اثبتنا بالبرهان القاطع عدم صدور
القبيح عنه تع لانه لا يظلم عباده شيئا فان سلم بقاء حيرة لنا في وجه حكمة خلقه فهو لا يوجب التامل في انه لا يصدر عنه الظلم وقد يكون التامل في
الصغرى وهذا حيرتها في الكبرى وذلك كما ورد في الحديث ان موسى ع قال الهي ارني عدلك فامره ان يختفي في جنب عين على طريق ففعل فجاء فارس
فاستراح ساعة وراح ونسي هميانا فيه الف دينار ثم جاء صبي واخذه وذهب فجاء اعمى فاذا الفارس قد عاد واخذ الاعمى بالهميان وسل سيفه
وجز راسه فقال موسى ع الهي ضاق صبري وانت عادل فقال يا موسى قد كان الاعمى قتل ابا الفارس وكان لابي الصبي الف دينار عند الفارس فاجر
اياه فقد استوفى كل حقه وكذا حكاية مصاحبة موسى مع الخضر وحيرته في فعله في المقامات الثلثة فاذا عجز نبي عن ادراك حكمة عبد فكيف بالعبد
ادراك حكمة الله الحكيم العليم وبالجملة فالدلالة في النهي عن الخوض والبحث في مسئلة القدر على وجوب التقليد في اصول الدين وعدم جواز
النظر فيها **الخامس** انه بدعة في الدين اذ لم ينقل عن النبي ص واصحابه الاشتغال به اذ لو اشتغلوا لنقل الينا لتوفر الدواعي وقضاء







العادة كا نقل اشتغالهم بالمسائل الفقهية على اختلاف اصنافها وكل بدعة مردودة وفيه منع عدم نقله اصلا بل هو من اليقينيات والقران الكريم مملو من
المناظرات مع الكفار وما وقع من الانبياء السابقين وامر نبينا ص به فقال تع وجادلهم بالتي هي احسن وغيره للنص من الايات والاخبار التي وردت
في مناظرات اهل الكتاب سيما من رواة اصحاب ائمتنا عم ومباحثتهم مع الزنادقة وامرهم ع اصحابهم بذلك مسلم ان اصحاب النبي ص كانوا
لا حاجة الى النظر لانهم كانوا يشاهدون المعجزات الباهرة بل كان يكفيهم رؤيته ص ورؤية احواله وافعاله سيما مع قلة الشبهات وعدم
ظهور التشكيكات التي حصلت بعد زمانهم وان اريد ان تدوين الادلة والابواب على نهج الكتب الكلامية بدعة فكذلك حال الفقه فلا بد
ان يكون هو ايضا حراما مع ان البدعة المحرمة هو ادخال ما ليس من الدين في الدين بقصد انه من الدين لا الاهتمام والجهد في تدوين ما هو
من الدين وضبط العقائد اللازمة وذكر ما يذب به عن شبه الملحدين وتشكيكات الضالين المضلين بل هو عين العبادة والطاعة وان
سميته بدعة فنمنع كون كل بدعة محرمة هنا واعلم ان هذا الدليل وما تقدمه معارضة على القول بوجوب النظر شرعا والا فلا يرد هذه
الادلة على من قال بان الوجوب عقلي كالاشعري وذلك لان النزاع في وجوب النظر وكفاية التقليد مسبوق بالنزاع في ان وجوب معرفة الله
عقلي او شرعي فكل من الفريقين يختلف بعد اثبات مذهبه في المقام الثاني فدليل القائل بان وجوب معرفة الله عقلي هو وجوب شكر المنعم وان
الخوف وانه يقتضي معرفة المنعم ودليل اشتراطهم القطع او الاجتهاد هو ان الخوف لا يزول الا بذلك ومن يكتفي بالنظر الظني او التقليد يقول
ان الخوف يزول بالظن والتقليد ايضا ودليل القائل بالوجوب الشرعي هو منع حكم العقل وان الشرع قال بوجوب المعرفة ثم ان القائل
من هؤلاء بوجوب النظر والعلم يستدل بمثل انظروا واعلم انه لا اله الا الله والقائل بكفاية الظن والتقليد يستدل بمثل هذه الادلة
فالاولون في مقام البحث عن وجوب المعرفة بالنظر او غيره بعد لم يثبتوا الشرع حتى يحتج عليهم بمثل هذه الادلة بخلاف الاخيرين اللهم الا
ان يقال المراد بهذه الادلة تنبيههم بعد اثباتهم الشرع بطريق النظر على بطلان ما فهموه عقولهم واستدلوا به على وجوب النظر ثم ان امثال هذه
الادلة انما تنفع بعد ثبوت الاسلام ولا ينفع المكلفين من اليهود والنصارى ونفعها للمسلمين ايضا انما هو في بعض المسائل وتتميمه يحتاج الى القول بعدم الفرق
وايضا هذه الاستدلالات وما يجري مجراها ان تنفعها انما ينفع في العلم للناظرين المجتهدين ولا ينفع لمن لم يبلغ درجتهم اذا اراد اخذ الطريقة في مسئلة جواز التقليد
وعدمه الا ان يقال ان تحقيق هذا للناظرين ينفع في معرفتهم الحق عن الباطل فاذا ثبت وجوب النظر عندهم فيجب عليهم الامر بالمعروف فيامرون المكلفين بالتوقف في
هذه المسئلة وهذا يندفع ما لعله يورد على ما حققناه سابقا من ان الغافلين منهم ليسوا بمكلفين بذلك من ان هذا يستلزم صحة طريقة اكثر المخطئين
فلا يجب اعلامهم بعدم كونهم امثين كما ذكرناه في القانون السابق في حكم الفروع ووجه الدفع يظهر مما بينا ثمة فان الاشكال الامر مقصود من الله تع
ولم يكتف تع شانه عن العباد بعدم كونهم معذبين ولا بقليل من الخير والفيض بل اراد منهم الكمال ونهاية القرب على حسب استعدادات العباد فبعد تحقيق الحال
ولجأ المجتهدين الى الامر بالمعروف اياهم باحقيقة فيحصل لهم تنبيه وتيقظ فيجب على المكلفين حينئذ طريقتهم في الاجتهاد والنظر بحسب طاقتهم وطرق
التنبيه يختلف باختلاف المكلفين وكذا طريقة النظر فربما كان المكلف من جملة الطلبة فيحصل له حظا وافرا من العلم ويلقي اليهم هذه الادلة التي
تداولها المجتهدون فالمجتهدون يلقون اليهم تلك الادلة ليتفكروا فيها ويجتهدوا في مسئلة لزوم النظر وعدمه اذ قد ذكرنا ان ذلك من المسائل الكلامية
التي من توابع اصول الدين وان لم يكن المكلف بهذه المرتبة فيكفي التنبيه بان يقال ايها المكلف لا تكتف بتقليد ابيك وامك وارجع الى عقلك فان محض
التقليد لا يحصل الاطمئنان فان المكلف ح يمكنه الفهم في هذه المسئلة اعني لزوم النظر والمراجعة وعدمه ويكفيه في المراجعة الاعتماد على عالم ورع
مطمئن بقوله اذا لم يستطع ازيد من ذلك وهكذا نقول بالنسبة الى المكلفين ومراتب التنبيهات فيختلف التكليف بالنسبة الى اختلاف طبقاتهم وبذلك يختلف تكليفهم في
نفس العقايد ايضا وهذا هو احدى النكات التي كان يكتفي ص عن الاعراب بالشهادتين للجهلاء فان التكليف بمعرفة التوحيد الكامل والتنزيه الشامل
واتقان معنى التجرد وعينية الصفات وعدم كونه تع في جهة ولا مكان ولا في الارض ولا في السماء وانه لا يرى ولا يعرضه الرضا والسخط المعهودان للعباد
ونحو ذلك اول التكليف لكل واحد مما لا يتيسر ولا يمكنه الا الغلب كما ان اجزاء الايمان مما لا ينبغي للاكثر ان يحصل تدريجا فكذا الحال في كيفية



حصل لها بالادلة التفصيلية او الاجمالية ولو بمجرد الاعتماد على عقله يحتج تمام الكلام **السادس** ان الشبهات في الاصل كثيرة والنظر مظنة الوقوع في الشبهة وهو مستلزم للضلالة فيحرم النظر ويتعين التقليد اذ هو اسلم ويحتج ايضا ردا على التقليد لان مجتهد ذلك المقلد ايضا يحرم عليه النظر فيجب تقليد غيره فيتسلسل او ينتهي الى ناظر فيعود المحذور مع ان يرد عليه احتمال الكذب المجتهد انه هذا اذا ان هذا يجري في كل صاحب دين ومذهب وتخصيصه بدين الاسلام موقوف على ثبوته فنقل الشبهة هل يحصل بالاجتهاد او بالتقليد فيعود الاشكال الذي ان مبنى هذا الدليل هو ما اشرنا سابقا ان هذا الكلام ... اهل الاسلام بالقرية الى القاصرين من باب الامر بالمعروف فهم يطمئنون بذلك ويصير تكليفهم ذلك وذلك لجزمهم بان علم النقل لا يفرهم وذلك نائب في مسائل الشرع مثل ان اهل الشرع يمنعون الطلبة عن النظر في الحكمة ... اصل الشرع من حدوث العالم وعدم كون العقل ... وكون المعاد جسمانيا ... الاعتقاد بالقدم واستحالة الخرق والالتيام ... اطمينان المكلف ... بقول العلماء فحرمة النظر انما هو تقليدهم في هذه المسألة التي هي من الاصول ... نقول ان كان شبهتهم ... [illegible]

لان اهل الحكمة ...





[illegible]

الزلل والخطاء والظن المكلف بذلك ثم ذكر ان هذا الشخص هو هذا الذي هو محمد بن عبد الله صلى الله عليه وآله فانه كان كذا في اخلاقه وكذا في افعاله وكذا في خلقته وكذا في ما ظهر من الخوارق وذكر له برهة من الاحوال وقارن بذلك امور وقراين من حال هذا الذي يعتمد عليه انه صادق في ذلك و انضم اليه قول عالم اخر مثله وهكذا وهكذا فانكار امكان حصول الاطمينان له بحيث يزول الخوف عنه مكابرة غاية الامر انه ظن في نفسه جزم عنده بمعنى انه بحيث لو عرض له تشكيك من مشكك فقد يحصل له احتمال الخلاف او الظن بالخلاف وهو لا يضره ما دام باقيا على جزمه غافلا عن لزوم شيء اخر عليه وهذا الذي يسميه اهل المعقول اعتقاد الرجحان وهو غير الظن عندهم وقد ذكرنا انه كاف وكذا الكلام في معرفة حال الائمة فان لتحصيل المعرفة بها للعوام طرقا سوى معرفة خصوص المعجزة منها انه قد يمكنه معرفة ان الذين بعد رسول الله صلى الله عليه وآله منحصر في فرقتين منهم من جعل الوصي بعد النبي صلى الله عليه وآله فلانا ومنهم من جعله فلانا وهذا حال هذه الجماعة وتقواهم وطريقتهم وهذا حال هذا الشخص وطريقته وهذا حال الجماعة الاخرى وطريقتهم وحال الشخص الذي اتبعوه ويحصل للمكلف الجزم بصدق هذا القائل الجزم بتأمل هو ويختار احدهما لما يراه موافقا لما يحكم به العقل الصريح ولا يلزم في صورة الاكتفاء بما ذكرناه عسر ولا حرج وقد يشكل للمكلف فهم بعض مطالب احد المذهبين كالوقوف على الاذعان بمذهب الامامية وحصل له الجزم ولكن بقي في شبهة غيبة امام الزمان متحيرا ولم يحصل له الاطمينان بانه كيف يصير مختفيا مع الحاجة طاعة من عند الله ولا يعرف شخصه ولا يمكننا الوصول اليه ابدا او اختفى عليه فايدة ذلك فاذا لم يكن له تحصيل الجزم بالنصوص الادلة القائمة على لزوم وجود معصوم في كل عصر فليقس ان يلاحظ ان ثبوت احد المذهبين من طريقة الامامية ومخالفيهم متحقق جزما فاذا حصل له الجزم باختيار مذهب الامامية فيلزمه الاذعان بذلك لعدم التشكك في نفس الامر عن ذلك وان لم يبلغ عقله الى ادراك حقيقة الامر وخصوص ذلك واما حكاية فهم المعجزة فمع تسليم ما ذكره من عجز العوام عن فهمها فلا ريب انه يمكن لكبرائهم والزاهد يكفي دليلا لمن دونهم فلعلهم اعتمدوا عليه الثاني نقول المعصومين ع في اعتقاد امامتهم بعد نص كل منهم عقيب الاخر فان العوام والاطفال والنسوان النائين عنهم لا يمكن لهم العلم بذلك الا بالاخبار ولا يمكن غالبا بل يستحيل عادة حصول التواتر لهم كما اشرنا سابقا فلا محالة انهم ع قرروهم على التقليد ويظهر الكلام فيه بما مر ولا ينحصر طريقة الجزم في مشاهدة المعجزة او سماع النص من النبي والحاصل انه ان اراد كفاية الجزم الذي ذكرنا والاطمينان الذي يحصل منه الوثاق ويدل عليه العقل والنقل وغيرهما وان اراد كفاية التقليد بالمعنى المصطلح اعني الظن الاجمالي المقرون بالاحتمال الذي لا يرفع الخوف فكلا الثالث انه على هذا يلزم كون المشتغلين في النظر اذا لم يبلغوا بعد غايته وماتوا كفارا مخلدين فيها ان الظاهر انه لا ريب في ان ذلك للزوم التكليف بالمحال ولا ريب انهم في هذا الحال معذورون نعم يظهر ما نقل عن السيد ذلك ولا يبعد تاويله ولعلنا نشير اليه فيما بعد الرابع ان الايمان على قسمين مستقر ومستودع ويشمله الاخبار الواردة في تفسير قوله تعالى فمستقر ومستودع وكل من كان ايمانه مستودعا لم يكن ايمانه ماخوذا عن الادلة اليقينية بل هو ناش عن المظنة والتقليد والائمة كانوا يعاملون معهم معاملة المؤمنين وورد في حقهم انهم اذا ماتوا ولم يأخذهم ايمانهم مؤمنين وورد ان ايمانهم يبقى لهم لو تضرعوا والحوا على المسئلة عن الله تعالى اقول قد اختلف المتكلمون في جواز زوال الايمان وعدمه والا على الاول للايات الكثيرة مثل قوله تعالى ان الذين كفروا بعد ايمانهم ثم ازدادوا كفرا وقوله تعالى يا ايها الذين امنوا ان تطيعوا فريقا من الذين اوتوا الكتاب يردوكم بعد ايمانكم كافرين وقوله تعالى ان الذين ارتدوا على ادبارهم من بعد ما تبين لهم الهدى الشيطان سول لهم الى غير ذلك من الايات الكثيرة ونقل عن السيد ره وجماعة من اصحابنا الثاني مستدلين بان الارتداد كاشف عن عدم الايمان الحقيقي سابقا وكونهم منافقين او تابعين للظن واولوا الايات بارادة الايمان اللساني من الذين امنوا بافواههم ولم تؤمن قلوبهم وجعلوا الاحكام المذكورة في الشرع لمن يحكم عليه بالارتداد في ظاهر الشرع فكما انه يحكم عليه بالايمان باظهاره وان لم يكن مؤمنا في الواقع فكذلك يحكم بالارتداد بما يوجبه وان لم يكن في الاصل مؤمنا بل وان بقي على ايمانه الواقعي ايضا عند الله عز وجل لعله لحرمة الشرع والتحقيق امكان زوال الايمان اما بالجحود مع اليقين كما وقع من ابي جهل واضرابه وقد اشرنا اليه سابقا واما بسبب طرو الشبهة لعدم كون جزمه في الدين بعنوان اليقين وقد



بينا انه لا ينحصر الايمان فيه بل لا يمكن حصوله عادة الا للمعصومين ع ولاوحدي من المؤمنين الكمل الذي لا يسع الزمان بمثله الا في غاية الندرة بل يحصل بما يطمئن به النفس بحيث اذا لم يكن عنده احتمال النقيض وايمان اغلب الناس مبني على ذلك والاخبار الواردة في المعارين والمستودعين كلها شاهدة عليه وكذلك ما ورد في الادعية من الاستعاذة بالله من مضلات الفتن فان ذلك من المعصومين انما هو بعنوان الحقيقة فلا ريب انه مرادهم تعليم ساير المؤمنين ولا يخفى انه مع عدم الامكان والحاصل انا قد بينا ان للايمان مراتب ومعاني متعددة والناس مختلفون فيها وكلهم مؤمنون وما ورد في الايات والاخبار الدالة على ذم المعارضة على نفس الامر على مجرد من يحكم بايمانه ظاهرا ولا داعي الى تاويله اذ لم يقم البرهان على اشتراط حق اليقين في ايمان كل الناس فهذه الظواهر كلها دليل على كفاية مجرد اطمينان النفس فيها ولا لم يتحقق الزوال ثم حصل قطعه الايات والاخبار ومناط الاستدلال باخبار المعارين والمستودعين انهم عليهم السلام كانوا يعاملون معهم معاملة المؤمنين لا المنافقين حتى يقال انهم ع كانوا يعاملون مع المنافقين ايضا معاملة المؤمنين كما يدل عليه رواية عيسى الفقي الدالة على امر الامام اولا بمحبة ابي الخطاب ثم امره بلعنه وغيرها الخامس ان عدم الفرق بين مراتب المكلفين غير سديد لان اثبات عينية الصفات واثبات التجرد ونفي الرؤية وعدم صدور القبيح ليس شان كل احد لعجز من دلايلها ونقض مسايلها مع انا نعلم ان اصحاب الائمة بعضهم بعيلك كانوا في حديثهم ايضا يستفهمون عن امثال ذلك كما يشير اليه حديث ذعلب اليماني اقول هو كما ذكره وقد اشرنا اليه وسنشير بعد التأييد السادس ان الشيخ روى في كتاب الغيبة عن الصاحب ع ان جماعة يقال لهم الحقية وهم الذين يقسمون بحق علي ع ولا يجيزون اياه ولا يدرون ما حقه وفضله وهم يدخلون الجنة فان الظاهر هؤلاء اما من مقلدي الشيعة او مقلدي اهل السنة فلا وجه للحكم بان كل من لا يعتقد بامامة الائمة يدخل النار واقول لا بد من حمل هذه الرواية وما شابهها على الغافل الغير المقصر ولا نمنع ذلك فيه كما اشرنا ثم لنتم هذا المقام برسم مباحث الاول ان المراد بالدليل على من يقول بوجوب المعرفة بالدليل لا بالتقليد هو ما اصطلح عليه الاصوليون من انه ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري مفردا كان او مركبا خلافا للمنطقيين حيث يشترطون في الدليل تركيب القضايا فالعالم عند الاصوليين دليل على اثبات الصانع وعند المنطقيين العالم حادث وكل حادث له صانع ولذلك ترى بعض الاصوليين يقولون الادلة الفقهية الكتاب والسنة ونحوهما وقيد الامكان لادخال الدليل الذي غفل عنه فلا يشترط فعلية التوصل واطلاق الدليل يعم الاحتمالي والحجي لاخراج المجهول هو يشمل الامارة ايضا واما عند المنطقيين فهو قول لان نفسا يستلزم لذاته قولا اخر وذلك يختص بالبرهان لعدم استلزام غيره شيئا لذاته لعدم العلاقة بين المقدمات الظنية ونتايجها فقد يزول الظن ويبقى سببه كما يشاهد من حصول الظن بنزول الغيث بملاحظة الغيم الرطب ثم يظهر خلافه مع بقائه وقد يسقط قيد الاستلزام ويقولون ان مقدمات يكون عنها قول اخر ليدخل الصناعات الخمس البرهانيات والجدليات والخطابيات والشعريات والمغالطات والاستقراء والتمثيل وادرجه على ذلك بان الاستلزام لا يتوقف على تحقق الملزوم ولا اللازم وكيف لا والاستلزام القياسي الصحيح الصورة للنتيجة قطعي فالحق انه لو تحقق الاول لتحقق الثاني وهذا يشمل جميع الصناعات وما ادرجه المنطقيون في تعريف القياس من قولهم متى سلمت استلزم قولا اخر تنبيه على عدم اشتراط مسلمية المقدمات في تحقق القياس من حيث هو ثم ان اطلاق الاصوليين الدليل على المفرد كالعالم مجرد اصطلاح والا فلا يمكن اثبات المطلوب الخبري الا بمقدمتين فان الدليل من حيث انه يتوصل به الى ثبوت المحكوم به للمحكوم عليه لا بد فيه من ملزوم للمحكوم به يكون ثابتا للمحكوم عليه لينتقل الذهن منه الى المحكوم عليه ويلزم من ثبوت ذلك الملزوم للمحكوم عليه ثبوت اللازم له فالقضية المشعرة باللزوم هي الكبرى والاخرى الدالة على ثبوت الملزوم للمحكوم عليه هي الصغرى واعتبار المقدمتين في تعريف المنطقيين مصرح به وفي اصطلاح الاصوليين مندرج في صحيح النظر اذ عرفت هذا فاعلم ان المراد بصحيح النظر هو الصحيح عند المستدل والمراد بالنظر التأمل المطلوب لتحصيل المجهول فالتأمل في العالم بانه متغير وكل متغير بانه حادث يوجب الوصول الى ان العالم حادث فالتأمل في المفرد حقيقة هو ترتيب القضايا موصلا الى المطلوب و هذا هو المراد بقولهم ان العالم دليل وجود الصانع لا ان المفرد من حيث انه مفرد موصل الى التصديق اذ لا ريب ان محض تصوره لا يوجب الوصول

المطلوب جزما وكذا الكلام في قولهم ان الدخان يدل على النار فان محض تصور الدخان واحساسه لا يدل بل من حيث التامل في انه من الاجزاء اللطيفة
المستحيلة من الحطب بمجاورة النار وانه ملزوم النار وغاية الامر ان بعض الانتقالات اقرب من بعض وبعضها يصير بالحدس بما يغفل عن مبادي
حصولها لكثرة الممارسة وشبه ذلك الدلالات الطبيعية واما الدلالات الوضعية فلما حققنا ان اشرنا اليها في مباحث العلم والخاص منها
تصورية ولا يحتوي تصديقية فانه يستحضر المعنى الموضوع له بتصور الشيء الموضوع هو معناه التصوري والتصديق بان ذلك هو المعنى الذي وضع
له ذلك الشيء هو معناه التصديقي وهو لا يحصل من الوضع لاستلزامه الدور كما اشرنا وبينا ان الغرض من وضع الالفاظ انما هو التركيب لتفهيم
المعاني ثم يمكن تحصيل التصديق بارادة اللافظ او الناصب لذلك المعنى نظرا الى قاعدة الاستعمال كما بينا وهو بهذا الاعتبار ايضا يحول
للقضيتين فدلالته مقتضى البرهان على النتيجة ايضا دلالة عقلية لانه يلزم من العلم به العلم بالنتيجة وهو معنى الدلالة ولا فرق بين
دلالة العالم على الصانع ودلالة الدخان على النار من حيث انه يحصل من التامل في كل منهما باعتبار قضايا المتضمنة فيهما الى مطلوب
خبري ثم ان الاستدلال او الانتقال عن المبادي الى المطلوب لا يختص باهل النظر وبفريق العلماء العارفين بعلم المنطق وشرايط البرهان و
الا لم يحصل لاحد من الناس يقين بمطلوب جزمي ومن العيان الغني عن البيان ان كل الناس يعتقدون بيقين بيقينياتهم وظنياتهم و
اعتقاداتهم واذعاناتهم في امور معاشهم الى مبادي وتلك المبادي متوسطة في اذعانهم على مراتبها الطبيعية مع انهم لا يتفطنون
لها وكيفية الترتيب وذلك لا يوجب عدم حصول اليقين لهم او عدم ترتب يقينهم على تلك المبادي بل كثير من العلماء مما لم يعلم العالم بها

او بشرايطها وذلك لا يوجب عدم العلم بها فقد تراهم يفرون عن تحت الحائط المائل خوف السقوط وذلك مبني على ما في ذهنهم من ان هذا الحائط مائل
وكل حائط مائل يترقب سقوطه فهذا ما يترقب سقوطه ولكن لا يتذكرون الفرار هذه المقدمات ولا يرتبها في ذهنه بهذا الترتيب بالتفصيل
حتى يقال انه استدل بالبرهان المنطقي التفصيلي بل هو استدل بذلك البرهان اجمالا فادعاه الى الفرار وهو اجمال المقدمتين لا تفصيلها
ولا نقول ان الباعث الفرار هو بلا خطر محض الجدار الخاص فانه لو لم يذكر في ذلك العالم بدليل الفرار وحذا بانك لا تعرف البرهان المنطقي
وشرايطها فكيف حصل لك العلم او الظن بذلك لضحك العقلاء من ذلك الطالب المؤاخذ بل هذا كلام يضحك منه الثكلى ومطالب العقلاء
متشابهة وكلها مبتنية على المبادي المناسبة لها بل لا استبعاد في ان يوجد تلك المبادي وحصول الاستدلال للبهايم فلاحظ الكلب
اذا اخذت الى الارض لترميه بحجر كيف يفر والظاهر ان الداعي له على ذلك هو المقدمتان يعني هذا الشخص
يريد ان يضربني وكل من يريد ضربي يجب الفرار منه فيجب الفرار منه وتخصيص المعارف الجزمية واليقينية منها
بالدليل التفصيلي دون ساير المطالب المعقولة لا وجه له اذ ذلك ليس من الامور التعبدية حتى يحض
بالنص مع عدم نص على لزوم مراعاتنا وهذا هو المراد بالدليل الاجمالي وان شئت توضيح الحال فتفتش
حال العلم بالعمل والدليل على النتيجة فكما ان التحقيق في نتيجة العمل هو الداعي الى الفعل لا التحفظ بالبال فكذلك فيما
نحن فيه الباعث على حصول العلم هو المبادي الحاصلة في النفس لا تحفظها تفصيلا وبالبال سيما بهذا التفصيل
الخاص واما قولنا فيما سبق من كفاية ما يطمئن اليه النفس هو بيان معقد دلالة الدليل وليس ذلك قسما
اخر من الدليل وليس ذلك معنى الدليل الاجمالي وتفسيره كما يتوهم وبعبارة اخرى اذا سئل سائل هل
يجب في الدليل ان يفيد اليقين اعني الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع او يكفي مطلق الجزم
او يكفي الظن فنقول يكفي ما يطمئن به النفس على التفصيل الذي مر وقد مر وجهه والى ما ذكرنا في بيان
الدليل الاجمالي ينظر كلام من مثل في المقام اي كفاية الدليل الاجمالي بقول الاعرابي البعرة تدل على البعير
واثر الاقدام على المسير افسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج لا تدل على اللطيف الخبير فما قد يتوهم من وجوب الاستدلال





التفصيلي مع العلم بشرايط البرهان المنطقي وكيفية الترتيب واخذ النتيجة تفصيلا وانه لا يمكن تحصيل العلم من ملاحظة الاثار المحسوسة على وجود الصانع
بالصانع الا بما ذكر فهو من غريب القول واغرب منه ما يبدو التوهم الى المناقشة في المثال المذكور ان استدلال الاعرابي باطل لانه قياس مع
الفارق لان اثار الممكنات بديهي الدلالة على الممكن بخلاف اثر الواجب فان كون البعرة فعلا واثرا من الحسيات وكون الفعل يحتاج الى فاعل ايضا بديهي
بخلاف دلالة السماء على الله اذ كون السماء اثرا نظري موقوف على بيان انه ممكن وكل ممكن اثر وكلاهما نظريان وفيها ولا نسلم كون كل اثار
الممكنات بديهية الاثر فانا نشاهد نتردد في كون بعض وافعة فعلته الجبل ومغارته واعتقدناها انها من فعل الواجب او فعل الممكن ولا فرق بين هذا
وبين نفس الجبلية انها محتاجان الى المؤثر ولكنا لا نعلم بالتجربة والشواهد الظاهرة بان الاجسام ليست من خلق العباد نتردد في البعرة في
كونها اثر الواجب او الممكن بخلاف اصل الجبل وقوتيه حيث اعتبر اثر الممكن وفعلا له الى الدليل فهو انا نستدل على ان ثمه لا اخص من الممكن فنقول
ان ذلك البعر لما كونه اثرا او فعلا بديهيا او نظري فان كان نظريا فلا ينفع في ذلك ان كل اثر الممكن بديهي الاثر وان كان بديهيا فيصح ان يقال اثر
الواجب ايضا قد يكون بديهي الاثر فان الكلام في تعيين المؤثر انه واجب او ممكن ومن هذا القبيل القول المصنوع والمراد المصنوع مع انه ربما لم يره
احد بعض اثار الممكن ولا نرى من يحكم بان لدها نماثيل بعض الالات المصنوعة لمعرفة الساعة والقول بان التتبع يقتضي الحكم بانها من اثار
اثار الممكنات فيلحق بها يدفع اصل كلام المتوهم ويثبت المطلوب اذ بذلك الفرق الحاصل بالاستقراء يحصل الحكم بان بعض الاشياء اثر الواجب
وبعضها اثر الممكن فان الفرق بين الاثرين من حيث كونهما اثرين يستلزم نفي اثريتهما وان لم يستلزم نفي ذات اثريتهما وبذلك
ايضا ان كثيرا من اثار الممكنات نظري الاثرية استفيد من الاستقراء والتتبع المحتاج الى النظر وثانيا نقول ان البق والذباب والحيات
الصغار والديدان القليلة الاعمار المسبوقة بالعدم الملحوقة به ممكن واثر بالبديهة ودلالتها على انها اثر ظاهر وكذا انها يحتاج الى
مؤثر واذا لوحظ بعدم رؤية صدور مثلها عن ممكن يحكم بان مؤثرها غير الممكن وحاصل استدلال الاعرابي ان الاثار التي يعلم انها من نتاج
الممكنات اذا كان لا يمكن حصولها في الخارج بدون مؤثر كالبعرة واثر الاقدام وحركات وكلاب الصيد فتلك الاثار التي يعلم الغالب بحسب خلقه
الممكنات كخلق الحيوانات والنباتات وقاطبة الاجسام وليس دلالة الاعرابي الصيد الاستدلال بالبعرة على نفس البعير من حيث انه بعير او بكونه
الدلالة يعلم بحرتيه ان التحويل من الصيد بل هو اولى لانه اذا تحقق الامور الممكنة الغريبة العميقة الغور في الخارج بلا مؤثر
كالسماء والارض لزم تحقق الامور الهينة كالبعرة واثر القدم لاستلزام الاول الترجيح بلا مرجح اكثر من الثاني اذ كل دقيقة منها يحتاج الى
تاثير ومؤثر فيحقق التاثيرات الكثيرة اخرى حصولا في الخارج من تاثير قليل وثانيا لم يقل احد ان المصنوع بذاته يدل على الصانع بل باعتبار
ما تضمنه من المقدمات كما اشرنا نعم قد يكون بعض المصنوعات دالا على الصانع دلالة سريعة من جهة بداهة الصغرى التي اوجبت الغفلة عن
المبادي واغنت الحاجة عن ملاحظتها فذلك ايضا لا يخرج عن قياس لكن قياسه معه والحاصل ان الباعث على العلم هو انطواء ضميره بدون ان يقال على
ترتيبه وتحريره والتزام تعلم المنطق وقواعد البرهان ولعامة العوام ما ينادي بفساده البديهة وليس ابتناء استفادة المجهولات
استعلامها من المعلومات على القواعد المنطقية في نفس الامر وحصولها من جهتها موقوفا على معرفة هذه الطرايق على التفصيل المعهود كما اشير
سابقا وليس حال المنطق الا حال العروض فان من له طبع موزون لا معرفة له بحال البحور والتقطيعات فياتي بالاشعار الموزونة المتينة و
لا يحتاج الى استحضار قواعده وكيفية ميزان الطبع وحال التقطيع وهكذا حال الفصاحة والبلاغة فان اهل البادية لم يسمع احد منهم
اسم الاستعارة فضلا عن المصرحة والتبعية والكناية والتخييل والترشيح والتجريد وكل شيئا من قواعد المحسنات اللفظية ولا المعنوية
ولا يعرف الجناس والطباق والايهام والتشريع وذيل القافيتين ومع ذلك ياتي بكلام مشتمل على جميع هذه الفنون واحتياج التنبيه على
الغفلة لفاقدي الطبع وهو في السليقة مشترك بين الجاهلين لتلك الموازين وعالمها والحاصل ان العوام قاطبة يستدلون في امورهم
ومقاصدهم الدقيقة بالبراهين الصحيحة مع عدم تفطنهم لان تلك البراهين مرتبة في انفسهم على ترتيب طبيعي وعدم علمهم بان علمهم ناش عن ذلك

وانما قال احدهم في انه كيف يحصل لك العلم مع انك لا تعرف المنطق ورأيتها نقول ان البعرة بمعنى جلة البعير وجلة البعير اطلاقا ان مثل حب الرمان
فانه قد يطلق حب الرمان ويراد هذا النوع من الحب المقابل لحب العنب من دون ملاحظة اضافته الى الرمان واذا انفصل من رمان خاص وقد يطلق و
يراد ان هذا حب خرج من الرمان بملاحظة الاضافة ويصح هنا باضافته الى المخاطب فعلى الاول لا يستلزم الاضافة ذكره المخاطب ما كان الرمان
بخلاف الاخر ففي الاطلاقين كليهما يصح الانتقال من حب الرمان الى الرمان ولكن الانتقال في الاول تبعي وفي الاخر مقصود بالذات ولعل مراد الاعرابي
في الاستدلال هو الانتقال بالمعنى الثاني لكن من حيث المضاف لا الاضافة فقد يحصل الانتقال من الحب الى الرمان وقد يحصل الانتقال من حب
الرمان الى الرمان وكلا حال الجلة وعلى الاعرابي الانتقال من الجلة الى البعير لا من جلة البعير الى البعير فلعل توهم المتوهم مبني على ان الاعرابي
انتقل من جلة البعير بالمعنى العلمي الى البعير وقال الشيخ يعني الاول اي جلة البعير مع ميزها فيحصل الدور استحضار الجلة لا حجر ولا مدر
وان جلة البعير لا جلة الغنم والبقر وهذا المعنى غير ما هو مراد الاعرابي ذو العرة ان وجود جلة البعير يمكن ان يستدل بها على وجود بعير صدرت هذه
منه وان هذه الجلة لم يحصل بذاتها ولم يوجد من قبل نفسها الا ان هذه جلة بعير لا جلة غنم بالمعنى العلمي فليفهم ذلك **الثاني** قال المحقق
في المعارج بعد اقامة الادلة على عدم جواز التقليد في الاصول عقلا ونقلا واذا ثبت انه غير جائز فهل هذا الخطاء موضوع عنه قال شيخنا ابو جعفر ره
نعم وخالف الاصوليون احتج ره باتفاق فقهاء الاعصار على الحكم بشهادة العامي مع العلم بكونه لا يعلم تحرير العقائد بالادلة القاطعة لا يقال
قبول الشهادة انما كان لانهم يعرفون اوائل الادلة وهو سهل المأخذ لانا نقول ان كان ذلك حاصلا لكل مكلف لم يبق من يوصف بالمؤاخذة
فيحصل الغرض وهو سقوط الاثم وان لم يكن حاصلا لكل مكلف لزم ان يكون الحكم بالشهادة موقوفا على العلم بحصول تلك الادلة للشاهد منهم لكن
ذلك مع ان النبي صلعم كان يحكم باسلام الاعرابي من غير ان يعرض عليه ادلة الاحكام ولا يلزمه بها بل يأمره بتعلم الامور الشرعية اللازمة
كالصلوة وما اشبهها انتهى كلامه ره اقول هذه الكلمات لا يلايم ما يظهر من كلام العلامة في الباب الحادي عشر وكلام الشهيد في الالفية
وغيرهما اذ ظاهرها عدم تحقق الايمان مع التقليد ويظهر من الشيخ ان الاستدلال واجب على حدة فيلزم الاكتفاء في اصل الايمان بالتقليد
يعني ان الايمان يتحقق بالتقليد وان كان تارك الاستدلال فاعلا للحرام وعلى هذا فنقول قد بينا ان للاسلام والايمان معنيين احدهما
ما يعامل به معاملة المسلمين وهو ما ظهر في اللسان وثانيهما ما ينفع في الاخرة وهو الايمان القلبي فان كان مراد الشيخ ره بالعفو عن هذا
الاثم انه لا مؤاخذة في تركه في الاخرة فيلزم منه ان لا يتوقف الايمان الحقيقي النافع في الاخرة على الاستدلال وان كان مراده انه لا يضر ترك
الاستدلال بالايمان الظاهري ولا يضر بالعدالة وان كان معاقبا في الاخرة غير منتفع بايمانه فيها فيرد عليه امران الاول ان موضع المسئلة
هو الايمان الواقعي فيحصل الخلط في البحث والثاني ان المعتبر في العدالة هو الايمان الحقيقي لا ان يكتفي بمناط الاسلام او بحسن الظن ويمكن ان
يوجه تحقيق المقام على ما ذهب اليه الشيخ ره وتوجيه مقصوده ان وجوب الاجتهاد والنظر حيثيتان من احدهما يقصد حصول اليقين والخروج
عن الشك والظن ومن الاخرى الوصول الى ما هو الحق فانهم لما بنوا امرهم على وجوب العلم في اصول العقايد في كل زمان الى ان الامر الى
دين الاسلام وصار العلم فيه مطلوبا والامر بالعلم لا يمكن الا مع الامكان فخطاب [illegible] لا يستلزم عدم انفكاكه عن النظر والاجتهاد
للزوم تكليف ما لا يطاق فوجوب النظر والاجتهاد انما هو ليتوصل الى الاسلام ويتجوز عن ساير الاديان لتأخر الامر بالعلم به عن ساير
الاديان فهذا الوجوب للتوصل الى ما هو الحق من الاديان واما الوجوب من الحيثية الاخرى فهو ان نفس العلم واليقين مطلوب لئلا يحصل
التزلزل والشك ثم ان التوصل الى المطلوب قد يحصل بشيء لغرض من هذه الجهة فسقط عن التكليف بالتوصل بالواجب الاول وان
كان مما يتوصل به لا انحصار كما اشرنا اليه في مباحث الاوامر فاذا امكن الوصول الى الاسلام وما يتبعه بالجزم الحاصل من التقليد فسقط
اعتبار وجوب النظر التوصلي الى الاسلام وبقي اعتبار وجوبه الاخر فمراد الشيخ من كون هذا الخطاء موضوعا انه لا يوجب انتفاء صاحبه
بالفسق وذلك مثل ان اخراج الماء من البئر لاجل الوضوء واجب فلو صلى اذا اعتمد الغير على الظن فان اتفق ان المكلف عصى ولكن اهمل عن

ذلك فاذا بلحوجا بالماء





ذلك فاذا بلحوجا بالماء عصى وتوضأ به وصلى فلا مانع من القول بعدم المؤاخذة على ترك ذلك الواجب وكذا قال بعدم المؤاخذة على تركه مع كونه واجبا
لاجل نفس تحصيل اليقين من حيث هو ايضا واستدل على مطلبه بالطريقة المستمرة الجارية مجرى الاجماع كما اشار اليه المحقق وسنذكره ايضا فكما ان
الكلام في هذه المسئلة اما على نفس الاصول في مقابل الفروع واما على خصوص علم الاصول التي هي اصل دين الاسلام فخطاب كل المكلفين بالنظر
والاجتهاد ليجتنبوا عن غير الاسلام ويدل الاعرابي الى الاسلام وخطاب المسلمين خاصة بها لاجل تحصيل اليقين والفلج عن الزلال وعدم الابتلاء
لساير الاديان وكذا الكلام في ساير الازمان بالنسبة الى الدين المطلوب فيه وتوهم وجوب الاجتهاد في اصول الدين بمعنى يعم جميع اصل الاديان تابع قطع النظر
عن دين خاص وطريقة خاصة وان كان فايدته الوصول الى ما هو الحق المطلوب وتوهم وجوب العلم باصول الدين بمعنى يخص باصول الاسلام وكذا كل دين مطلوب في زمانه
بعد قطع النظر عن هذا الواجب هو هذا الخطاء موضوع معنى يخص ايضا بالاسلام بل باخص منه فان اراد الشيخ ره من وضعه العفو عنه في الاخرة ايضا فلا بد ان
يقول ان ترك هذا الواجب صغيرة يكفرها ترك الكباير وان اراد العفو عنه في الدنيا بمعنى انه يقبل شهادة صاحبه ويتصف بالعدالة وان كان فاعلا للكبيرة
فهو غير ملايم لما قاله [illegible] المعنى الاول هنا ان اردنا من لفظ الخطاء المعصية وان اردنا الخطاء مقابل العمد فيختص الكلام بالغافلين من المقلدين وهو
الغالب فيهم ولكنه لا يلايم الاستدلال بطريقة العلماء وخلاف ظاهر كلام الشيخ ايضا كما سنشير وان كان في بعض كلامه تصريح بعدم المؤاخذة ممن اخطأ الحق
بالتقليد جهلا اذا وافق الحق كما سنذكره ايضا هذا غاية توجيه كلام الشيخ واقول ان الذي استدل به الشيخ هنا ما نبه عليه المحقق ره هنا اذا ذكره
في كون صفات المفتي والمستفتي فانه بعد ما ذكر عدم جواز التقليد في الاصول استدل على جواز التقليد في الفروع بالطريقة المستمرة وعمل اصحاب الائمة
وتقريراتهم ع على ذلك واورد عليه ان طريقتهم ايضا كان تقرير المقلدين في الاصول على تقليدهم وعدم قطع المراد عنهم وعدم النكير عليهم واجاب عنه
قال على ان الذي يقوى في نفسي ان المقلد للحق في اصول الديانات وان كان مخطئا في تقليده غير مؤاخذ به وانه معفو عنه وانما قلنا ذلك لمثل هذه الطريقة
التي قدمناها لاني لم اجد احدا من الطائفة ولا من الائمة ع قطع موالاة من سمع قولهم واعتقد مثل اعتقادهم وان لم يسنده الى حجة عقل او شرع
وليس لاحد ان يقول ان ذلك لا يجوز لانه يؤدي الى الاغراء بما لا يأمن ان يكون جهلا وذلك انه لا يؤدي الى شيء من ذلك لان هذا المقلد لا يمكنه
ان يعلم ابتداء ان ذلك سايغ له فهو خائف من الاقدام على ذلك ولا يمكنه ايضا ان يعلم سقوط العقاب عنه فيستديم الاعتقاد لانه انما يمكنه ان
يعلم ذلك اذا عرف الاصول وقد فرضنا انه مقلد في ذلك كله فكيف يعلم اسقاط العقاب فيكون مغريا باعتقاده لا يأمن كونه جهلا او باستدامته
وانما يعلم ذلك غيره من العلماء الذين حصل لهم العلم بالاصول وسبروا احوالهم وان العلماء لم يقطعوا موالاتهم ولا انكروا عليهم ولم يسع ذلك لهم الا
بعد العلم بسقوط العقاب عنهم وذلك يخرجه من باب الاغراء وهذا القدر كاف في هذا الباب انتهى واقوى مما ذكرناه انه لا يجوز التقليد في
الاصول اذا كان للمكلف طريق الى العلم به اما على جملة او تفصيل ومن ليس له قدرة على ذلك اصلا فليس بمكلف وهو بمنزلة البهائم التي ليست مكلفة
بحال الى ان قال الموضع الثاني ما ذكره في بحث اخبار الاحاد فانه قال في مقام التعويل على هذه الاخبار واكثر رواتها المجبرة والمشبهة والمقلدة والغلاة
والواقفة الى ان قال واما ما يرويه قوم من المقلدة فالصحيح الذي اعتقده ان المقلد للحق وان كان مخطئا فالاصل معفو عنه ولا احكم فيه بحكم
الفساق فلا يلزم على هذا ترك ما نقلوه على ان ما اشاروا اليه لا ثم انهم كلهم مقلدة بل لا يمتنع ان يكونوا عالمين بالدليل على سبيل الجملة كما يقوله جماعة
اهل العدل في كثير من اهل الاسواق والعامة وليس من حيث يتعذر عليهم ايراد الحجج في ذلك ينبغي ان يكونوا غير عالمين لان ايراد الحجج والمناظرة
صناعة وليس يقف حصول المعرفة على حصولها كما قلناه في اصحاب الجمل انتهى ما ذكره واقول يرد على الشيخ امور **الاول** ان كلامه ره مستلزم للقول
بان الاستدلال واجب اخر والمعرفة واجب اخر وليس التكليف هو المعرفة الحاصلة بالاستدلال كما يظهر من الاخبار ويمكن دفعه بان الشيخ يلتزم
ذلك ولا يلزم من القول به خلاف الاجماع ولا الدليل القاطع و**الثاني** ان وضع الخطاء عن مقلدة اهل الحق دون غيرهم يستلزم الظلم والقبح لان
المقلدين ان كانوا غافلين عن وجوب النظر والاستدلال مطمئنين بما اخذوه غير شاكين فكلهم متساوون في العفو لئلا يلزم الظلم فلا امتياز لمقلدة
على مقلدة غير اهل الحق كما اشار اليه الشيخ في اخر كلامه لا ولى المقلدة اهل الحق وان كانوا متفطنين لوجوب الاستدلال ومع ذلك تركوه فهم متساوون

في علمهم الاختياري ايضا بالعزم والفعل الاضطراري لا يصير منشأ للثواب والعقاب بالاتفاق فان قيل الميل الى دين الاسلام فعل اختياري فخلو اهل الحق اخذه الحق باختيارهم لا بالاضطرار قلنا ليس هنا الاختيار الا من جهة حسن الظن بهم واختيار جعل حسن الظن مناطا للاعتقاد مشترك بين الفريقين فاي وجه جعل ذلك منه حتم موجبا للخلود في الجنة وفي الاخبار موجبا للخلود في النار اذ الفريقان كلاهما بعد التفطن لوجوب النظر والاستدلال اما يبقيان على اطمينانهما السابق او يتزلزلان فيرتفعان بقاء كل منهما على الحال السابق في الاول هو بقاء الاطمينان الحاصل من حسن الظن الموجود فيهما فيلزم التساوي في الثاني تقصيرهما وعدم الاعتناء بامر دينهما وهما متساويان فيه ايضا والاصابة الاتفاقية لاحد شيئا مع انه لا يستوجب اصابة بسبب البخت لذا القول بان الكفر هو الموجب لدخول النار لا عدم الاسلام وغاية الامر هنا عدم الاسلام في جانب المطلق للحق غير وجيه لا نا نمنع قطع النظر عن ان الكفر هو عدم الاسلام الا امر وجودي كما ذكره الاكثر نقول ان الكفر في جانب الفريق الاخر ايضا غير محقق لتوقفه على غاية عدم الاسلام وعدم الكفر وان اراد الشيخ انه لا يضر بالعدالة وقبول الشهادة وهو من الاحكام الوضعية التي لا دخل فيها للثواب والعقاب فهو مع انه غير ظاهر كلامه يتجه ايضا ان العدالة مبتنية على عدم الفسق الذي هو الخروج عن الطاعة المستلزم للعقاب **الثالث** ان ما ذكره من تقرير الائمة والعلماء اياهم على تقليدهم يستلزم عدم النهي عن المنكر ان كان تركه من موجب الاستدلال السنة المؤكدة فهي لا يلائم ظاهر ما اختاره من الوجوب هنا المجرد ولا يلائم العفو والوضع وان اراد الوجوب المصطلح فلا ريب ان ترك الواجب مما يجب النهي عنه على الائمة والعلماء وان كان المكلف جاهلا وغافلا لان فايدة النبي والامام والعالم هو تكميل نفوس العامة وهو لا يتم الا بالتبليغ فكيف يسكت العلماء في مثل المنع الغفلة والجهالة فضلا عن التفطن والتنبه وبهذا يظهر ضعف ما ذكره من تفسير لزوم الاغراء بالجهل ايضا **الرابع** ان اجماعهم على عدم قطع الموالاة بل وقبول الشهادة لا يدل على ان ترك هذا الواجب غير مضر فلعله كان لتجويزهم التطبيق واكتفائهم بالحاصل منه ساقا لكن لعله كان لمعرفتهم من حالهم انهم يعلمون الادلة الاجمالية المكتسبة خصوصا لاغلب الناس كما في حكاية العجوز والاعرابي وهذا وجه اخر من الاحتمال لقبول الشهادة وعدم قطع الموالاة لا يمكن معه دعوى الاجماع على ان القبول لاجل العفو والوضع مثل ان القضاة كانوا يعملون بعلمهم بالواقعة او يامرون شهادتهم بما يفيد القطع من القراين او من جهة خوف او تقية او نحو ذلك ولا يجب فيما نقل الا اذا ثبت بالاجماع وانى له باثباته **الخامس** ان ما ذكره من وضع الخطاء لا بد ان يختص بالعدول التاركين من الكبائر الا فلا معنى للوضع ثم يرجع المعدم كونه معصية وهو عدول عن القول بعدم جواز التقليد لاطلاق القول بالوضع حمل نظر واما المحقق في كلامه اشارة الى الميل الى مذهب الشيخ وفي كلام مناقشات لا يهمنا ذكرها والاستدلال الاخير المذكور في كلامه غير صحيح فان حكم النبي باسلام الاعرابي وعدم الزامه بالاستدلال لا يدل على عدم وجوب الاستدلال لاجل العفو وايضا ربما كان ذلك لاجل معرفته من حاله انه كان من الدليل اما من جهة عقل او من ملاحظة معجزة او غيرها لذلك وايضا قد بينا سابقا ان الحكم بالاسلام لا يعني ان احدهما لا يتوقف على الاذعان فضلا عن الاستدلال لظاهر الاكتفاء كان لا دخالهم في زمرة المسلمين اولا ثم تتميم ايمانهم وتشديده على التدريج حسب ما اقتضاه المصالح وحاصل تفصيل احوال المكلفين ان الجاهل والغافل اساس الكيفية الاخفية الاجتهاد فعند ولا فرق فيه بين المحق وغير المحق والفرق بينهما مخالف لقواعد العدلية للاثار والاخبار وقد بينا سابقا وذكرنا ان الاحكام الثابتة للكفار في الدنيا لا ينافي عدم تعذيبهم على الكفر في الاخرة من المرجئة لامر الله فلعله يكلفهم في الاخرة ويعاملهم بما يستحقون وكذا ثبوت احكام الاسلام لمن اظهره وان لم يعتقد به قلبه ولم يتيقن بل لا يتاتى عذابهم في الاخرة وقد اشرنا الى ذلك في كلام العلامة وغيره من العلماء لا يبقى ان يتركه على غير الغافل والجاهل وما يشهد بذلك ان بعض المتكلمين صرح بان التكليف بالمعارف انما يكون اذا امكن سواء وصل الى حد البلوغ الشرعي او تجاوز عنه كثيرا ام لم يبلغ بعد وقال بعض الفقهاء ان وقت التكليف بالمعارف هو البلوغ الشرعي لصباه ما ويجب المبادرة بتحصيل المعارف في اول البلوغ وعن الشيخ ان التكليف بالمعارف في الذكران هو بلوغ عشر سنين اذا كان عاقلا والاخبار الدالة على رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم ما ذكره على ما ذكره بعض الفقهاء ومطابقة لاصل البراءة فقد يستشكل في الفرق بين الذكور والاناث في البلوغ الحاصل بالسن مع انها انقص عقلا واضعف نفسا وهذا الاشكال مشترك اللزوم في الفروع والاصول الى ان

فهم في الاخرة

ان المكلف فاهم





ان التكليف انما هو دون الطاقة بل الوسع والفرق بين الطاقة والوسع لعله لكون هن احق بتعجيل الحجج لنقصان عقلهن فظاهر بعدم التكليف ادعى لهن الى المعاصي من الذكور ولان الذكور لكونهم اكثر مورد الحجج والمصايب لثقل احمالها لتحملهم احمال الاناث وتكفلهم مؤنتهن لا بد لهم في تحصيل التدرب في امر المعاش من فرصة يكمل لهم فيها التجارب وبالجملة ما يفعله الحكيم لا يخلو من حكمة وان لم يبلغها عقولنا والحق والتحقيق ان مراتب الايمان تختلف باختلاف استعداد المكلفين وكل ميسر لما خلق له ولا يكلف الله نفسا الا وسعها ولا يكلفها الا ما اتيها ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة والايات والاخبار الدالة على رفع التكليف عن الجاهل والغافل كثيرة ذكرنا شطرا في مباحث الادلة العقلية واما غير الغافل والجاهل فعلى القول بعدم جواز التقليد ان كان مقلدا في الحق جازما به وعالما بوجوب النظر تاركا للاستدلال لعدم الاعتبار فهو مؤمن فاسق لا على قول الشيخ كما بينا والقول بالكفر كما يظهر من ظاهر العلامة وغيره بعيد غاية البعد اذ لا يجب عدم الايمان الواقعي اما ان يدعي عدم اجراء حكم المؤمنين عليه في الدنيا فلا يصح جزما لانه ليس ادنى من المنافق وانا يدعون الاقرار والرجوع الى الاستدلال لغلا يحكم بفسقه والحاصل ان المقلد الجازم على القول بعدم جواز التقليد ينبغي ان يكون مؤمنا يعامل معه معاملة المؤمنين عليه في الدنيا واما في الاخرة فيمكن ان يكون من جملة المرجون لامر الله كساير المستضعفين من المسلمين للاشكال في الفرق بينه وبين المقلد في الباطل ويمكن ان يحكم بعدم العقاب من جهة الايمان وهو مقتضى ما حققناه سابقا ولكنه يجري فيه ساير الفرق ايضا واما المقلد للحق العالم بوجوب النظر الغير المقصر فالظاهر انه يعامل في الدنيا معاملة المؤمنين وفي الاخرة من المرجون لامر الله ايضا واما المقلد في الباطل بما نعم اذا علم بوجوب النظر فهو مقصر في الترك عنادا فهو من الكفر الكفرة في الدنيا وفي الاخرة وكل مقصر كافر اذا لم يعرف ولم يعاند واذا لم يعلم بوجوب النظر فيحكم بالكفر في الدنيا ويرجى في الاخرة ومنه يظهر حكم الظان واما على القول بجواز التقليد فلا اشكال في ايمان القسم الاول اي المقلد في الحق الجازم بحصول المصدق من الايمان وهو الاطمينان بالعقايد الحقة الى جانب النفس من دون ملاحظة وجه حصولها اذ وجه الحصول لا ينحصر في البرهان والجملة غيرها وهو مقتضى اطلاق الاخبار والايات واما الظان لكن فهو مسلم الظاهر ومرجون الاخرة واما المقلد الجازم في الباطل من دون ظهور حق ولا عناد فيجري عليه احكام الكفر في الدنيا كما مر لكنه مرجون الاخرة لعدم اتمام الحجة عليه وكذا الظان واما المعاند المقصر فهو كافر في الدنيا والاخرة جازما كان او ظانا هذا احكام المقلد فلا خطاء ولا خطا ما في مناهج المقلدين وفي تضاعيفها كلها بظهر لك حكم الفسق والكفر والايمان في الجميع اما المجتهدون فالحق ان المصيب العقلي واحد والاخر مخطئ اثم وقد عرفت الاشارة الى الكلام فيه وسنشبع في القانون الاتي انشاء الله تعالى **الثالث** المراد باصول الدين هو اجزاء الايمان وهو عندنا خمسة وهي المعرفة بوجود البارئ الواجب بالذات المستجمع لجميع الكمالات المنزه عن النقايص ويرجع تفصيل هذا الى الواجب الوجود العالم القادر المنزه عن الشريك والاحتياج وفعل القبيح واللغو فيندرج فيه العدل والحكمة فلا حاجة الى افراد العدل الا لمزيد الاهتمام به فلذلك جعلوه احد الاصول الخمسة ثم التصديق بنبوة نبينا وما جاء به تفصيلا فيما علم به واجمالا فيما لم يعلم والظاهر انه لا يجب تحصيل العلم بالتفصيل في تحقق الايمان وان كان قد يجب كفاية لحفظ الشريعة والمراد بالاذعان الاجمالي ان يوطن نفسه على انه كلما اطلع عليه مما جاء به يذعن به اذا اطلع عليه وهكذا الكلام فيما علم به اجمالا من التفصيل ولم يعلم مثل كيفية الحساب والصراط والميزان وامثال ذلك فيكفيه الاذعان به في الجملة ولا يجب معرفة كيفيتها ولا الاذعان بما ينقل في كيفيتها من اخبار الاحاد ثم ان المعاد الجسماني احد من الاصول الخمسة يمكن اندراجه فيما جاء به النبي خصوصا الجسماني وان قلنا بحكم العقل بثبوته في الجملة كما هو الظاهر الواضح وقد اشار اليه الكلام الالهي حيث قال افحسبتم انما خلقناكم عبثا الاية فيمكن جعله احدا من الخمسة بالاستقلال ايضا ولكن لا يخص الجسماني والحق ان العقل قاطع به في الجملة والشرع صادع بجسمانيته بالبديهة ثم الاذعان بامامة الائمة الاثني عشر هذا اذا اردنا بيان ما يجب علينا اليوم وان جعلنا الكلام في اصول الدين مطلقا فلا يخص الكلام بنبينا وائمتنا عليهم السلام فالبحث عن وجوب النظر في الاصول لا يختص بدين دون دين وزمان دون زمان واما النظر في جزئيات احوال النبي والوصي مثل كونهم معصومين وكون نبينا خاتم الانبياء ومبعوثا على الثقلين وكذا عصمة الائمة وكونهم منصوبين بالنص لا باختيار الناس وان علمهم لم يكن من اجتهاد وان انقراضهم بانقراض الدنيا ونحو ذلك

الاجمالية

فيكون في الاذعان الاجمالي بالمعنى المتقدم والظاهر ان الاكتفاء في الاسلام بالشهادتين انما هو لاندراج غيرهما فيهما كما لا يخفى على المتامل سيما في
اول الاسلام فقد يختلف الحال بالنسبة الى الاشخاص والاحوال ففي زمان النبي صلعم كان التكليف الاولى هو الاقرار بالشهادتين وكان يحصل
الايمان لتضمنها الكل لغير العالم مع عدم الحاجة بمعرفة الوضوح ولكن المعاني لوازم الاعتقاد بالرسالة وساير العقايد كان يحصل لهم
بعد ذلك بالتدريج وهي التاملية ذلك فيظهر حال زماننا ايضا بالنسبة الى الجزئيات المتعلقة بتمام الاصول الخمسة مثل معرفة التجرد وعدم امكان
الرؤية وعدم الجسمية وعينية الصفات وعدم كون افعال العباد مخلوقة لله تعالى وصفات النبي صلعم وصفات الامام وخصوصيات احكام ما بعد الموت
وتفاصيل وقايع المعاد فلا يجوز الحكم بكفر من لم يجمع المراتب اوايل الامر حتى يتم عليه الحجة ويظهر له الحق ثم انهم جعلوا وجوب الاذعان بضروريات
الدين في اجزاء الايمان وانكارها كفرا ولا حاجة الى ذلك بعد جعل الاذعان بما جاء به النبي صلعم واجبا والكلام في الاستدلال والنظر في هذا الجزء
يرجع الى الاجتهاد في النبوة اذ الدليل على حقية النبي صلعم وصدقه هو الدليل على حقية ما علم انه ما جاء به ولكن الاشكال في تحقيق ذلك وان الضروري
الذي يستلزم الكفر ما هو والضروريات اما من باب الاعتقادات واما من باب الافعال والاعمال وقد وقع الاختلاف في كثير منها واكثرها مذكورة
في كتب الفقهاء متفرقا وقد يقع الاشكال في بعض ما فهمه حكماء الاسلام والصوفية وادعوا كون ما فهموه مطابقا للشرع والاشكال ح في مقامين
احدهما ان ما فهموه مخالفا لما فهم اهل الشرع السالكون على ظاهر النصوص هل يوجب علم كونه ما اقتضاه الظاهر بديهيا لاهله هل يوجب تكفير
من ذهب الى خلافه ام لا ولما كان معيار التكفير انكار الضروري وهو انكار صدق النبي صلعم لانه ينكر ما يعلم انه مما اخبر به فما لم يعلم ان المنكر عالم بانه مما
اخبر به لا يمكن تكفيره ومعرفة انه ما الشيء ما يعرفه كل احد من اهل الدين ايضا من المسائل الاجتهادية فيجب على من يحكم بكفر احد من جهة انكار الضروري
ان يعلم من حال المنكر انه عالم بانه من دين الرسول صلعم وينكره وهذا العلم اما يحصل بالخصوص من حال المنكر او من اقراره او من جهة الحدس الحاصل له
بملاحظة حال المكلف وحال التكليف ولا بد ان يكون الحدس قطعيا لئلا يبادر بتكفير مسلم سيما مع قولهم عليهم السلام ادرءوا الحدود بالشبهات
ثم اذا اظهر المنكر العذر واحتمل في حقه الشبهة فلا اشكال ح بقول ان الاشتباه في كون المسئلة من دين النبي صلعم اما من جهة عدم الوصول اليه
من جهة مانع من الاعتزال عن الاسلام بسبب اسر او نحوه او عدم حصول العلم بسبب كون الاخبار احادا واما من جهة عدم فهم ذلك من كلامه صلعم او بلوغ
الكلام حد التواتر والقطع فالاول مثل بعض خصوصيات المعاد وكيفياتها الواردة من جهة اخبار الاحاد او المسائل الظاهرة لمن كان اسيرا
بين الكفار والثاني مثل كون المراد من جسمانية المعاد هو كونه من باب عالم المثال المرئي في حال الرؤيا كما يقوله الاشراقيون او كون المراد
ما ذكره الشارع في بيان المعاد بلفظ الجنة والنار والحور والقصور والنار هو التشبيه والتقريب لافهام الظاهرين والا فالمراد في الحقيقة
هو اللذات والالام الروحانية الحاصلة للنفس بعد خراب البدن بسبب كسب اعمالها الحسنة والسيئة في الدنيا كما يقوله المشاؤون
ومثل كون المراد من الاخبار الدالة على حدوث العالم هو الحدوث الذاتي اما الاول فلا اشكال فيه اذا لم يصل اليه بحيث يفيد العلم واما الثاني
فهو المزلقة العظمى والمزلة الكبرى فان فرض لهم عدم التقصير في الاجتهاد ولم يتم النظر الى ذلك فلا يجوز تكفيرهم ولا هم يعذبون في الاخرة
بذلك اما عدم التعذيب في الاخرة بذلك فللزوم الظلم على الله كما بيناه سابقا واما عدم التكفير وعدم ترتب احكام الكفر عليهم في الدنيا فلان
المعاد الذي هو احد اصول الخمسة بالاستقلال هو مطلق المعاد الذي ثبت عليه بالعقل القاطع او مع انضمام القدر المسلم من
الشارع ايضا واما خصوصيات الجسمانية فالحكم بكفر منكرها انما هو من جهة استلزامه لانكار النبي صلعم بدعوى كونه من دينه وان المنكر يعلم انه دينه
وينكره وقد فرضنا عدم علمه بذلك فان قلت انه مقصر في النظر بسبب ما اشرب في قلبه من قواعد الحكمة وخلط فيه من ضلالهم فهو بسبب هذه الشبهة
لا يفهم ذلك من كلام النبي صلعم ويحمله على ما فهمه قلت مع ان هذا خلاف الفرض انما يستلزم فسقه من حيث التقصير في فهم الكلام وعلم العقل
مقتضاه في العلم او العمل لا كفره المستند الى انكار ما قاله النبي صلعم مع علمه بانه مما قاله والحاصل ان اصول الدين بعضها من اصول الدين بالاستقلال
وبعضها من جهة ان انكاره يستلزم انكار اصل من اصول الدين فالايمان بالله والرسول واليوم الاخر في الجملة هو اصل الايمان ومن فروع







هذه الاصول الايمان بما علم صدوره من الله ورسوله علما او علما ثم استمع لما يتلى عليك في تحقيق هذا المقام لئلا يختلط عليك الامر في فهم ضروري
الدين وغيره ومعياره بملاحظة حال مع ما دل العقل على خلافه فنقول ان الضروري اما يحصل بتواتر الاخبار الى ان يحصل البداهة او يحصل بالتسامع
والتظافر واكثر اخبار البلدان والسلف من قبيل الثاني كما اشرنا في مبحث الخبر المتواتر وما بلغ الينا بالبديهة من دين نبينا صلعم اكثرها من باب
القراين والتسامع والتظافر فان علمنا بوجوب الصلوات الخمس وغيرها يحصل من ملاحظة فعل التابعين ونسبتهم ذلك الى الدين وان لم ينقل هذه
الطبقة من سلفهم وهكذا الى زمان النبي صلعم على شرايط التواتر بل وان لم ينقل واحد بطريق صحيح الينا فضلا عن التواتر وكما ان
الافعال تصير ضرورية فقد تصير العقايد ايضا ضرورية فتقتدي الاعوام بخواصهم بقولهم ان بعد الموت حيوة وجنة ونارا وحورا وقصورا ويعلمون بما يفهمونه
من ظواهرها فاذا انضممنا هذا الى الظواهر الواردة في الكتاب والسنة المتجاوزة حد الاحصاء والحصر يحصل لنا القطع بان ذلك دين نبينا فمن قال
انه لا حيوة بعد الموت او لا جنة ولا نار مع علمه بان هذا القول صادر عن النبي صلعم فهو مكذب له جزما وهكذا فيما من يقول ان كل ما اخبر النبي صلعم كذب ثم
العوام ويعتقدونه انما هو مطابق لبعض الخواص وتبعيتهم وان هنا جماعة كثيرا وجما غفيرا من الخواص يعتقدون بذلك اجمالا لكنهم يقولون
المراد من تلك الظواهر هو التشبيه والمثال كما تقدم وان ما فهمه العوام مطابقا لبعض الخواص لا حجة فيه ويجاب عن وجهين الاول ان الحجة في فهم
الكلام هو مطابقته لفهم المخاطبين ومقتضى الحكمة ان الرسول المبعوث الى الكافة يتكلم على متفاهم الكافة وحملة الايات والاخبار كلهم كانوا يفهمون من تلك
الظواهر ظواهرها التي منها وتطرق الى الطبقة الاخرى ويبين ذلك منها المفهوم اليهم متمسكا بها الى ان وصل الى ارباب الفتاوى في الحديث ثم الينا فالحجة
انما هو فهم حاملي تلك الايات والاخبار وحاملها الى الان بان هؤلاء العلماء الصلحاء النجباء المتقين لم يكونوا اهلا لتلك الاسرار لكنهم على مقتضى جبلتهم
الى مزيد ما فهموه منها فحملوها على الظواهر البادية عن اصل السراير فنحن نعلم بما فهموه منها بحسب ما تحصل لنا من دليل بل نشاهد ان كثيرا من هؤلاء الاجلة
اعظم شانا واعلى مكانا واكثر استعدادا من اكثر من يدعي انه من اهل هذه الاسرار ومع ذلك لم يتفطنوا لما ذكروه عين ولا اثر الثاني ان
الحكيم في وضع الالفاظ هو لافادة المعاني الحقيقية وارادة المجاز والبطون لا يصح الا مع نصب القرينة فيرجع الكلام الى دعوى ان ما حكم عقولنا القاصرة
بما حسبناه الساطعة قرينة وانما هو الذي دعانا الى حمل الظواهر على ما اراده او يقال ان هذا ليس قولا بالشريعة ومتابعة لها بل انما هو تفضيل منهم على الشارع حيث
لم يعلم كلامه ولم يفهموه فذلك منهم منة عظيمة على الشارع فيرجع الكلام المبني على التسوية ونتيجة ما ادعوه الا الى ان الشارع اراد هذا واراد ذلك
قام البرهان القاطع على شيء مما خالف الظواهر فنحن ايضا نتبعه كما نأول متشابهات ايات الجبر والتشبيه ونخرجها عن ظاهرها لكون قبح الظلم والتجسيم عقلا
وما اشبه ذلك نخرجها الذي انشاها اولا يعني الظالم الرحيم فلا برهان قطعي يدل على خلاف ذلك واعلم والحاصل ان ما ورد في الشرع وان كان في نظر
العقل ضعيفا في غاية الضعف فلا يجوز العدول عنه ما بقي له احتمال الصحة وان كان في غاية الضعف ويجب طرح ما عارض من الادلة العقلية وان كان في غاية
القوة ما لم يبلغ حد اليقين فان لهم باثبات اليقين في استحالة المعاد الجسماني او عذاب القبر او امثال الظواهر من مقتضى حكمة وضع الالفاظ ومقتضى
البعث على الكافة فان قلت ان حمل اللفظ على المجاز بالقرينة ايضا مقتضى الوضع وطريقة العرب في القرينة هو ما فهمناه من جهة العقل قلنا انكاه انما
هو فيما يرجح للارادة المجاز وان احتمل غيره حتى يجعل ذلك في مقابل ارادة الحقيقة وتقدم ذلك المرجح على مرجح الوضع فيما نحن فيه لا يجعل الاصول قبيل الحمل
مبنيا على الظنون والمرجحات وان قلت لا يحصل اليقين في الكلام بعد اثبات البرهان على استحالة مقتضى الظاهر فان قلت نعم ولكن من اين يحصل لك اليقين
الظواهر مع ان معرفة كونه ظاهرا فانه ايضا مبني على ظن قلت ان تعاضد الظنون قد يفيد القطع مع قطع النظر عن ملاحظة الحال والاجماع المنقول
الطريقة المستمرة الحاصلة لارباب الدين بل ارباب ساير الاديان والملل في ذلك كما يحصل العلم بالمراد في الاعمال كالصلوة والحج وغيرهما فانها ايضا مجملة لا يراد منها
اسمها اللغوي مطابقة غيرها من الحركات التي يفعلها الناس فلعل المراد من الصلوة اظهار العبودية ومن الركوع محض الخشوع والتضعضع ومن السجود
اظهار غاية الذلة وانا خلقنا من تراب هكذا فما تلقت الامة الاخبار والايات الواردة فيها فاهمين منها هذه الاعمال عاملين بها الى زماننا هذا حصل لنا
القطع بالمراد منها فكذلك اخبار وعيدنا القبر والحساب والكتاب والميزان والجنة والنار والحاصل ان ما ورد في المعاد الجسماني من الايات والاخبار و

وعلى نفسه لم يقصر ليس بعيدا من الصواب بل هو دعوى صحيحة في اغلب تلك المسائل ويشهد بذلك انهم يذكرون هذه المسئلة مع مسئلة التصويب والتخطئة
في الفروع في مبحث واحد لكن يرد عليه ان الدليل الذي ذكروه من ان الله نصب عليه الدليل يشمل العامي والمجتهد وكل ما ذكروه من وجوب النظر والاجتهاد
في مسئلة وجوب النظر يشمل العامي والمجتهد فيلزم ان يكون الناظر من العوام ايضا اثما لانه لا يمكن ان يخفى عليه الحق فهو مقصر وانت خبير بان هذا
الكلام في حق اكثر العوام وفي اكثر مسائل اصول الدين مجازفة كما ذكرنا في القانون السابق فلو سلم حصول الكفر وترتب اثاره عليه في الدنيا فلا نسلم
الاثم مع عدم التقصير فلا يستند ليقوله تعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا فان اليهودي اذا جاهد في الله يهتدي الى الاسلام فاذا لم يهتد
يظهر انه مقصر اولا المراد بالجهاد فينا في حقنا والمجاهدة مفاعلة مستلزمة لاثنين وحملها على الجد والاجتهاد مجاز لا يصار اليه الا بدليل لما لا يجوز ان يكون المعنى والله يعلم الذين
الخصماء من شياطين الانس والجن والروم والجيال والكفار الحاربين ايضا في حقنا لنرشدنهم الى سبلنا ونعينهم على دفع الاعداء بايضاح الحجة والبرهان
وابطال السيف والسنان او لا نعين عليهم بعضنا سبلنا الخاصة الموصلة الى مراتب من القرب لا يصل جهلهم بعد من اما نحنا او لنكملن لهم هداية جميع السبل و
لنجعل لهم السبل التي لم يصلوا اليها مع ما وصلوا اليها فلا دلالة في الاية على مراد المستدل وظاهر الاية ايضا اعم من حق الله نفسه ومن حق نبيه فالجهاد في
الدفاع عن مسئلة نبوة نبينا بعد نبوته هو دفاع عن حق الله فلا يرد ان [illegible] الاجتهاد في مطلق النبوة للنصارى مع اليهود مجاهدة في الله ودفاع عن حق الله ثم انا

[illegible]





[illegible]

والتابع ومن لا يستحق وان الاصل ان المكلف مقصر وان الاصل عدم التكفير والتعذيب حتى يعلم ذلك فراجع وتامل واما الفرعيات الشرعيات كالعبادات
البدنية والمعاملات فقالوا ان كان عليها دليل قاطع فالمصيب فيها ايضا واحد والمخطئ غير معذور والظاهر ان مرادهم ان يكون على المسئلة دليل
قطعي بحيث لو تفحص المجتهد لوجده يوما فعدم الوصول اليه كاشف عن تقصيره وهو كذلك لو كان كذلك ويشكل ذلك ايضا بجواز اختلاف المجتهدين من
اذ قد يحكم احد المجتهدين بان دليل هذه المسئلة قطعي ويحكم الاخر بخلافه ويرجع الكلام فيه الى نظير ما ذكرنا في انكار الضروري واما فيما لم يكن عليه
دليل قطعي مثل ساير المسائل الاجتهادية فبعد استفراغ الفقيه وسعه في الاجتهاد فلا اثم وان اخطاء بلا خلاف الا من بعض العامة ولكنهم اختلفوا في
التخطئة والتصويب فقيل لا حكم معين لله تعالى فيها بل الحكم تعالى فيها تابع لظن المجتهد فظن كل مجتهد فيها حكم الله في حقه وحق مقلده وكل مجتهد مصيب
لحكم الله غير اثم وقيل ان لله تعالى في كل مسئلة حكما واحدا معينا والمصيب واحد ومن اخطاه فهو معذور ولا اثم عليه فهذا هو مختار اصحابنا
علمائنا نسب اليهم العلامة في النهاية والشهيد الثاني في التمهيد جزما ولكن الشيخ في العدة والذي ذهب اليه وهو مذهب جميع
شيوخنا المتكلمين المتقدمين والمتاخرين وهو الذي اختاره المرتضى رض واليه كان يذهب شيخنا ابو عبد الله ره ان الحق واحد وان عليه
دليلا من خالفه كان مخطئا فاسقا ولكن يمكن تاويل كلام الشيخ بما يرجع الى ما ذكره ساير الاصحاب كما يظهر من ملاحظة ما بعد هذا الكلام
لا نطيل بذكرها وحاصله ان ذلك اذا كان اجتهادهم بالقياس والراي ثم القائلون بالتخطئة من العامة اختلفوا فقال بعضهم ان الله
لم ينصب دليلا على ذلك الحكم المعين وهو بمنزلة الدفين يعثر عليه من باب الاتفاق فله اجران ومن لم يصبه فله اجر واحد على اجتهاده وقال بعضهم
انه نصب عليه دليلا فقيل انه قطعي وقيل انه ظني والقائلون بانه قطعي اختلفوا فجمهورهم على عدم الاثم وذهب بشر المريسي الى ان المخطئ اثم والقائلون
بانه ظني فقيل انه لم يكلف باصابة ذلك الدليل لخفائه وغموضه فالمخطئ معذور وقيل انه مامور بالطلب اولا فان اخطاء وغلب على ظنه شيء آخر تغير
التكليف وسقط عنه الاثم وذكروا لكل من الطرفين ادلة اكثرها تطويل بلا طائل والحق ما ذهب اليه اصحابنا ويدل عليه من الادلة ما ذكرنا عليه هو وجوب
الشيء او هو اصالة عدم التعدد والاجماع المنقول المستفيض من اصحابنا وشيوع تخطئة السلف بعضهم بعضا من غير نكير والقول بان
مرادهم خطاؤهم في الاجتهاد لتقصيرهم لانهم لم يكونوا اهلا للاجتهاد خلاف الظاهر والآيات الدالة على ثبوت حكم خاص لكل شيء في نفس الامر مثل قوله تعالى ومن
لم يحكم بما انزل الله فاولئك الآيات الثلث وما فرطنا في الكتاب من شيء ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين فان حكم الشيء قبل الاجتهاد مما يحتاج
اليه فلا بد من بيانه في الكتاب والسنة وما روي عن النبي صلعم انه قال اذا اجتهد الحاكم فاصاب فله اجران وان اخطاء فله اجر واحد قال بعض
الاصحاب وهذا وان كان خبر احاد الا ان الامة تلقته بالقبول لم يخالف رادا والاخبار الدالة على ان لله في كل واقعة حكما حتى ارش الخدش ولا
يبعد تواترها وخصوص قول امير المؤمنين ع في نهج البلاغة في ذم اختلاف العلماء في الفتيا قال ع ترد على احدهم القضية في حكم من
الاحكام فيحكم فيها برايه ثم ترد تلك القضية بعينها على غيره فيحكم فيها بخلاف قوله ثم يجتمع القضاة بذلك عند الامام الذي استقضاهم فيصوب آراءهم
جميعا والههم واحد ونبيهم واحد وكتابهم واحد افامرهم الله سبحانه بالاختلاف فاطاعوه ام نهاهم عنه فعصوه ام انزل الله دينا ناقصا فاستعان
بهم على اتمامه ام كانوا شركاء له فلهم ان يقولوا وعليه ان يرضى ام انزل الله دينا تاما فقصر الرسول ص عن تبليغه وادائه والله سبحانه يقول
ما فرطنا في الكتاب من شيء وفيه تبيان كل شيء الخ ما ذكره ع ثم ان وجه الجمع بين ما ذكره ع وما يستعمل في امثال هذا الزمان هو ان كلامه ع
على العاملين بالقياس والراي لا بالكتاب والسنة والى هذا يشير كلام الشيخ في العدة ويعتبر ما نقل من المذهب عن مشايخ الامامية
او ان مراده ع انه لا يجوز التعدد في حكم الله الواقعي وان امكن على الظاهر بالنسبة الى المعذورين في زمان الحيرة والاضطرار وبسبب الفطرة في
فهم السنة والكتاب في زمان الحضور ايضا فان المجتهدين المختلفين بسبب تفاوت الافهام يسند كل منهم الحكم الى الله ورسوله لا الى الراي
والقياس وان اخطاء وفي ذلك معذور وقد ذكرنا في مباحث اخبار الاحاد الكلام على حجية ظن المجتهد بعض ما يوضح المقام فراجع ولاحظ
ثم قد يستدل على التخطئة بلزوم بطلان التصويب من صحته لان القائلين بالتخطئة يغلطون المصوبة فلا هو مصيب لان الكلام في الفروع

وعلى التصويب فهذا الاجتهاد صحيح فيكون التصويب صح









من اصول الفقه والكلام وقد يتطرق التحري ونحوه ثم ان الشهيد الثاني ره ذكر في التمهيد مسائل فرعها يتفرع على بعضها مثل المعتق البائن ره منها ان المجتهد
في القبلة اذا ظهر خطاؤه هل يجب عليه القضاء ام لا والمنصوص عندنا وجوب الاعادة ان علم في الوقت لا في خارجه مط ولنا قول آخر ان المستدبر يعيد مطلقا ومنها
كله مبني على ان المجتهد قد لا يكون مصيبا ومنها لو صلى خلف من لا يرى وجوب السورة او التسليم ونحو ذلك ولم يفعلها او فعلها على وجه الاستحباب حيث يعتبر الوجه ففي
صحة الاقتداء به قولان مرتبان ويبتني على القول بالتخطئة عدم الجواز ومنها انتقاض حكم مجتهد آخر يخالفه في ماخذ الحكم وفي جوازه ايضا وجهان مرتبان
اقول وعندي في هذه التفريعات تامل فان القضاء والاعادة انما يثبتان بفرض جديد كما حققناه في محله وسعة ظهره لا يدل على كون ما وقع على خلاف صوابا
بل قد يكون لعدم دليل آخر بعد الوقت لا او انه لاجزاء امتثال حكم الله الظاهري فلا الاعادة يدل على التخطئة ولا عدمها على التصويب اذ لا منافاة كون
الخطاء في القبلة موجبا للقضاء وكون الصلوة الى الخطاء فيها صوابا واستلزام القول بالتصويب صحة الائتمام بمن يخالفه في الواجب فان الواجب على
الماموم ان يقتدي بصلوة صحيحة عنده لا صحيحة عند غيره ويلزم على هذا انه يجوز لمن يرى وجوب فري الاوداج الاربعة في الذبيحة اكل الذبيحة التي قطع
حلقومه فقط من يرى حليتها بذلك وعدم جواز تقليد المجتهد المقلد لمجتهد آخر يخالفه ... انتقاض الحكم الخاص المخالف لرايه وجواز انتقاض الحكم
الخاص المخالف لرايه والكلام في امضاء القضاء السابق غير ما نحن فيه وهو لا يستلزم ان يكون ذلك من باب التصويب لما ذكرنا قال صاحب المعالم
وكيف كان فلا ارى للبحث في ذلك بعد الحكم بعدم التاثيم كثير طائل **قانون** يتوقف تحقق الاجتهاد وكماله على امور اما ما يتوقف عليه تحققه فامور
الاول والثاني والثالث العلم بلغة العرب والصرف والنحو فان الكتاب والحديث عربيان ويعرف كمال مفردات الكلام من علم اللغة وتصاريفها
الموجبة لتغير معانيها بالمضي والاستقبال والامر والنهي وغيرها من الصرف ومعانيها التركيبية الحاصلة من تركيب العوامل اللفظية والمعنوية مع
المعاني من النحو والعلم بالمذكورات اما بسبب كون المجتهد صاحب اللغة كالمستمعين للخطابات المتحاورين مع النبي ص والائمة ع من اهل اللسان او
بسبب التعلم من افواه الرجال وممارسة كلامهم عليهم السلام بحيث يحصل له الاطلاع او بالرجوع الى الكتب المؤلفة فيها فلا وجه لما يتوهم ان العربي لا
يحتاج الى علم الصرف والنحو واللغة اذ يمكن تحصيل معرفة مراد النبي ص والائمة ع بتتبع كلماتهم ومزاولتها اذ المراد من القول بتوقف الاجتهاد على تلك
العلوم هو معرفة مسائلها التي يتوقف الفهم عليها باي نحو حصل مع ان كثيرا من العلماء المتتبعين الممارسين من العرب ايضا ربما يحتاجون الى مراجعة
الكتب التي الفوها في هذه العلوم فضلا عن غيرهم خصوصا في بعض الالفاظ الرابع علم الكلام لان المجتهد يبحث عن كيفية التكليف وهو مسبوق
بالبحث عن معرفة نفس التكليف والمكلف فيجب معرفة ما يتوقف عليه العلم بالشارع من حدوث العالم وافتقاره الى الصانع موصوف بما يجب منزه عما يمتنع
باعث للانبياء مصدق اياهم بالمعجزات كل ذلك بالدليل تفصيلا او اجمالا والتحقيق ان العلم بالمعارف الخمسة واليقين بها لا دخل له في حقيقة الفقه
نعم هو شرط لجواز العمل بفقهه وتقليده فاذا فرض ان كافرا اماميا استفرغ وسعه في الادلة على ما هي عليه واستقر رايه على شيء على فرض صحة هذا الدين
ثم آمن وتاب وقطع بانه لم يقصر في استفراغ وسعه شيئا فيجوز العمل بما فهمه ولا ريب ان محض التوبة والايمان لا يجعل ما فهمه فقها بل كان ما فهمه فقها وكان
استفراغ وسعه على فرض صحة المباني فعمدة هو التحقيق في رد الاحتياج الى العلم بالمعارف الخمسة لا ان ذلك يختص بالمجتهد بل هو على فرض صحته مشترك
بين ساير المكلفين كما ذكره الشهيد الثاني ره في كتاب القضاء من شرح اللمعة وغيره نعم يمكن ان يتوقف على معرفة ان الحكيم لا يفعل القبيح ولا يكلف بما لا يطاق
يتوقف عليه معرفة الفقه وهو مبين في علم الكلام ونحو يتوقف الفقه على ان الخطاب بالعام وارادة خلافه من دون البيان قبيح فيجوز العمل بالظاهر
ويتفرع عليه المسئلة الفقهية فاذا قلنا ان تاخير البيان عن وقت الحاجة قبيح فيترتب عليه ان المسئلة الفقهية هو ما اقتضاه ظاهر اللفظ فمثل
ذلك هو الموقوف عليه من علم الكلام الخامس معرفة المنطق لان استنباط المسائل من الماخذ يحتاج الى الاستدلال وهو لا يتم الا بالمنطق وكون الاستدلال
بالشكل الاول والقياس بديهيا وتحصيل النتائج من المقدمات غريزيا طبيعيا لا ينافي الاحتياج اليه فيما عرض الذهن مرض الاعوجاج والعقدة
بسبب الشبهات كما انه قد يحتاج الطبع الموزون الى استعمال العروض او لدفع عروض الغلط والاشتباه وذلك غير خفي على من زاول الاستدلالات العلمية
وما يتوهم من ان المنطق لو كان عاصما من الخطاء لما اخطا المنطقيون الاستدلال ضعيف اذ لا اشكال في انه الخطاء في كل مرحلة الا من عصمه الله ولكنه يخفف ويقل عن الخطاء في الاحكام

اجتهادا

الخامس معرفة اصول الفقه وهو ام العلوم للمجتهد ولا يكاد يمكن تحصيل الفقه الا به ولا بد ان يكون على سبيل الاجتهاد لكثرة الخلاف فيه بل وكذا الكلام في خلافيات اللغة والنحو والصرف ايضا مما يتفاوت به الاحكام كالاجتهاد في معنى الصعيد والازار والانفحة ونحو ذلك ويكفيه الاصول الظني فيما لم يمكن فيه تحصيل العلم وما قيل ان مسائل الاصول مما لا يتحقق من العلم فلا يحقق فيه وجه توقف الاجتهاد والفقه عليه من وجوه الاول انه من جملة ادلة الفقها الكتاب والسنة ولا ريب انهما وردا قبل الف سنة او ازيد ولم يعلم اتحاد عرف الشارع وعرفنا بل نعلم تخالفهما في كثير وذلك في كثير ثم يحصل العلم بالاتحاد في بعضها فلا كلام لنا فيما عرف مراد الشارع او اصطلاحه واما فيما لم يعلم المراد والاصطلاح ونعلم التغير لكن لا نعلم وقته بخصوصه او نشك في التغير فنحتاج الى معرفة اصالة [illegible] وعرفنا اهل خطابه وقد عرفنا ان التحقيق ان الخطاب مخصوص بالحاضرين وشركتنا معهم في التكليف لا يستلزم كوننا مخاطبين فنحتاج في ذلك الى تحصيل مراد الشارع او عرفه زمانه فتارة نتمسك بالتبادر وامثاله ونثبت الحقيقة في عرفنا او في اللغة ثم نضم اليها اصالة عدم النقل والتعدد فنثبت عرف الشارع واخرى نتمسك باستقراء كلام الشارع ونتتبع موارد استعمالاته فنحكم بثبوت الحقيقة الجديدة في كلامه ومن ذلك نحتاج الى رسم مباحث من اصول الفقه مثل اثبات الحقيقة الشرعية والاوامر والنواهي والمشتق والعموم والخصوص ونحوها مما يتعلق بفهم معاني الالفاظ ومن جملة ذلك مباحث المفاهيم ايضا على وجه هو الاعتماد على الفهم العرفي لا على ما استدل به من لزوم اللغو في كلام الحكيم لو لم يكن فائدة القيد بيان انتفاء الحكم عند انتفاء القيد وايضا نثبت في الكتاب والاخبار ان فيهما خاصا وعاما ومطلقا ومقيدا وناسخا ومنسوخا ومحكما ومتشابها وفي تلك الاخبار بالخصوص لزوم ملاحظة الذكورات وذلك يقتضي معرفة المذكورات وما يتفرع عليها وايضا نعلم بالعيان وقوع التعارض في الاخبار بل بين الاخبار والكتاب مع ذلك نعلم بقاء التكليف ونعلم عدم المناص عن العمل بها فلا بد من معرفة العلاج وكيفية العمل وذلك يتوقف على معرفة مباحث التراجيح وكيفية العلاج وما يتفرع عليهما وايضا لما كان استنباط الاحكام منها مع الاختلافات الكثيرة والاختلالات العظيمة المحتاجة الى النقد والانتخاب في التمييز بين الجيد والباطل وما ورد على وجه التقية وغيرها والترجيح بين الادلة المتعارضة الى المباني الصعبة في شرائط الفهم وتحصيل معرفة معانيها ليس شان كل احد بل لا يتمكن منه الا الاوحدي في كل زمان فلا بد ان يكون تكليف من ليس له هذه المرتبة الاخذ ممن له هذه المرتبة وذلك يحتاج الى معرفة مباحث الاجتهاد والتقليد وان المجتهد من هو والاجتهاد كيف هو وشرائطه ما هي وهل يشترط كونه حيا وعادلا واماميا ام لا وهل يشترط تكرر النظر في الوقائع ام لا وهل يجب المشافهة او يكفي مع الواسطة ولا بد ان يكون الواسطة عدلا وهل يكفي معرفة المجتهد الظن او يجب وكيف يمكن معرفة العامي وغير ذلك وكل ذلك يعلم من علم الاصول الثاني ان من جملة الادلة الاستصحاب والاجماع فلا بد من معرفتهما ومعرفة اقسامها ومعرفة الحجة منهما من غيرها او حال التعارض الواقع بين الاستصحابين ومعرفة حال كل من اقسامها وكل ذلك في كتب الاصول الثالث ان من جملة الادلة العقل ولا بد من معرفة ان اي حكم من احكامه يحتمل ان يستقل به او غيره الرابع انه اذا لم يوجد ليله مسئلة بالخصوص ولم يستقل بحكمها العقل فهل الحكم فيه البراءة والاباحة او الحرمة او التوقف وغير ذلك وكل ذلك يتكفل ببيانه علم الاصول الخامس انه اذا اقتضى عموم الكتاب او السنة شيئا واقتضى العقل او عموم اخر خلافه واتفق اجتماع العامين في مثل الصلوة في الدار الغصبية حكمها ماذا وهل يجوز كون الشيء الواحد محبوبا ومبغوضا من جهتين ام لا ومثل ما لو امر الشارع بشيء مضيقا وفعل المكلف في هذا الحين ما هو ضده فهل يحكم بحرمة الضد وبطلانه لو كان عبادة ام لا ومثل ما لو امر الشارع بشيء فالعقل وان كان يحكم بان فعل مقدماته مما لا بد منه في تحققه لكن الشارع هل اراد بذلك الخطاب فعل هذه المقدمة ايضا بان يكون هنا واجبات شرعيا متعددة ام الواجب ظاهر النفس مورد الخطاب ولا يتعلق الوجوب الشرعي بمقدماته ونحو ذلك ولا ريب ان هذه من المسائل الفقهية ولا بد لها من ماخذ فلا بد من تحقيق الكلام في اجتماع الامر والنهي وان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده الخاص ام لا ويقتضي وجوب مقدمته ام لا والمتكفل بذلك انما هو علم الاصول واورد الاخباريون على الاحتياج الى هذا العلم شكوكا واهية لا يخفى ايرادها على من له ادنى تامل ولكنا نذكرها ونجيب عنها لئلا يتوهم من لم يطلع عليها ان لها حقيقة ولا يحسب انها كلام محقق فمنها ان علم الاصول قد حدث تدوينه بعد







الائمة وانا نقطع ان قدماءنا وعاملي اخبارنا لم يكونوا عالمين بها وكانوا يتدينون بدين ائمتهم ويعملون باخبارهم ومع ذلك قد دهم ائمتهم على ذلك واستمر ذلك الى زمان ابن ابي عقيل وابن الجنيد حتى شيد منهم تدوين علم الاصول والجواب عنه اما اولا فان ما ذكره من عدم علم القدماء بهذا العلم محض دعوى وعدم الاطلاع المحض لا يدل على العدم وعدم تدوين العلم لا يدل على عدم وجوده راسا ولعل ذلك قد وقع سمعا او رواية ان امير المؤمنين امر ابا الاسود الدئلي بتدوين علم النحو وتاسيسه فهل يحسن منا ان نقول قبل ذلك لم يكن مسائل النحو ثابتة في نفس الامر فانخرقه ايضا كيف بالقول بحصول الحاجة الى تتبع العلم بوجود تلك العلل في الصدر الاول فانهم تعارض الادلة ومالا تضمنه القياس والاستصحاب والعام والخاص والمطلق والمقيد والناسخ والمنسوخ والمحكم والمتشابه وجواز الرواية بالمعنى والافتاء بالنقليد وغيره التي يستفاد من الاخبار وجودها في الجملة وكيف نعلم انهم يكونون محتاجين اليها لعدم تغير العرف كمعرفة مباحث الحقيقة الشرعية والاوامر والنواهي وامثال ذلك وعلم احتياجهم الى معرفة هذه المسائل لا يستلزم علة احتياجنا لا يخفى على ذي مسكة مع ان في الاخبار اشارة الى كثير منها مثل ما ورد في الروايات ان الراوي سال الامام ع ان الله نهى ثم قال الاجماع عليكم ان تفرعوا الى الشرة ولم يقل افطروا فادعه الوجوب وفرض الامام ع على مخالفته مع انه كان من اهل اللسان وايضا من اهل الخطاب الدالة على ان الحكاية الدالة بل يعلم كبيرهم فاسئلوهم ان كانوا ينطقون ان الامام ع قال لما كذب ابراهيم فانه قال بل فعله كبيرهم انكانوا ينطقون وكذا بعض الاخبار الدالة على التوريث للحل التحريم ام لا وحكاية مخاصمة ابن الزبعري مع رسول الله صلى الله عليه وآله وامامثل مسئلة جواز العمل بخبر الواحد وعدمه وجواز العمل بظاهر القران وعدمه ايضا يظهر من الاخبار بل ادعى جماعة من قدماء اصحابنا اجماع الامامية على حجية العمل به بل ادعى بعضهم استحالته عقلا وليس يخفى الاجماع الا اتفاق الامامية الكاشف عن راي رئيسهم وكذا النزاع في ان الامر والنهي هل يجتمعان ام لا كونه من الخلافيات بل كان مشهورا بين القدماء ويظهر من كلام الفضل ابن شاذان في ما نقله الكليني في كتاب الطلاق ان هو مذهب الامامية كما مر القول بالاجتماع وصحة الصلوة في الدار الغصبية كما اشار اليه العلامة المجلسي ايضا في البحار وكذا كل مسئلة ادعى اجماع الامامية عليه مثل مسئلة دلالة الامر على الوجوب او الفور ونحو ذلك يكشف عن وجود القول بهذه المسائل عند القدماء لا يجب العاقل اذا دار الامر بين النفي والاثبات ونرى ذهب القدماء بين احدهما ان يقول لم يكونوا قائلين بدلالة الامر على الوجوب ام لا فان قلت لم يكونوا قائلين بشيء منهما فهذا اشطط من الكلام وان قلت كانوا قائلين بدلالته على الوجوب فهو مسئلة اصولية وان قلت كانوا قائلين بعدم الدلالة فهو ايضا مسئلة اصولية ان الاصولية مختلف فيه في المسائل وقال بكل من الطرفين قائل مع انه لم يبلغنا من الاخبار الا قليل مما دونه اصحابنا ولعله كان فيما لم يبلغنا ما يدل على ذلك وذهب بالحوادث كساير الاخبار وبسبب انهم لم يعتنوا بها بسبب كمال الوضوح جامع الحكم وقد كان يقتضي القاء العلوم على حسب ما هو الدابر المتداين في الفروع اذ لم يجر عادة الله بامكان تعليم العلوم الغير المتناهية دفعة وكل عليها فقد يتفاوت احوال الازمنة والاشخاص فربما يقتضي المصلحة بظهور ما لم يظهر في الان الاول ولعله يقتضي المصلحة كونه جزء دون جزء وكذا قد يقتضي المصلحة ان يكون بيانه اجمالا او تفصيلا وقد يقتضي الاجمال وحوالة التفصيل على انه لا يمكن تحصيله الا بالاجمال بل ظاهر الطريقة في اصول الدين ايضا ان يكتفي بالاقرار بالظاهر الشهادتين مع ان الاسلام امور كثيرة هي اجمالها فالشهادة بالتوحيد لا يتم الا بمعرفة تنزيه الله تعالى عن الشريك والنظير والجسمية والمكان وما يستلزم ذلك وكونه مستجمعا للصفات الكمالية بحيث لا يلزم منه التركيب والاحتياج وطرو الاعراض عليه وغير ذلك وعدم صدور القبيح منه ونحو ذلك وكذا الشهادة بالرسالة يتضمن امورا كثيرة من صفات النبي وعصمته وصدقه وحقيته ما جاء به اجمالا وما قد يقتضي به كما بعده من امر الخلافة وغيرها وترتيبها هذه كلها لا يحصل لكل احد من المكلفين الا اول ظلما مع ان اقتضاء المصلحة تاخير لا ظهارها لعل الاولة كثيرا من المسائل لانهم كانوا في زمانهم مستغنين عن النظر فيها لاحتياجهم اليه لم يقتض المصلحة تفصيلها ثم ان ترتيب مسائل الاصول في الكتب المدونة بعد ثبوت حقيته بجملتها وثبوت احتياج المعصومين اليها مجملا ليس ببدع مما جرى به عادة الله في ساير العلوم حيث رتبها بايدي ما فيه ما يجب تقطن المدققين وصنوف العوارض بسبب اختلاف الاحوال اكثرها وضوحا في هذا المعنى هو مسائل الفقه فان الاحكام المتلقاة من الشارع المتداولة فانها حاصل الاخبار والسنة ومجاري كلام الفقهاء في كتبهم فقد ترى كثيرا من فنون الفقه ليس فيها الا قليل من الاخبار مع وفور مسائلها المتفرعة عليها بعد تدقيق النظر وتعدد كتاب

الاقرار من ابواب الفقه مشتملا على مسائل كثيرة والاصل فيها هو قوله اقرار العقلاء على انفسهم جائز وكتاب القسمة كذلك يتفرع مسائلها
على حديث لا ضرر ولا ضرار وكذلك كتاب القضاء اكثر مسائلها متشعب من قوله البينة على المدعي واليمين على من انكر وهكذا فلا غرو ان يتفرع على
استحالة القبيح على الله امتناع اجتماع الامر والنهي على القول به وكذا وجوب المقدمة على القول به بناء على الدليل المشهور من لزوم تكليف ما لا يطاق
او خروج الواجب عن وجوبه لولاه وكذا خصوص ما يتشعب من هذه الفروع المذكورة في كتب الاصول والحاصل انا نقول مثلا ان من يصلي الصلوة في الدار المغصوبة
يحتاج الى معرفة ان صلوته صحيحة ام باطلة وعمومات الامر بالصلوة تقتضي الصحة وعمومات النهي عن الغصب تقتضي التحريم فهل التحريم مقتضي البطلان او
موافقة الامر مقتضى الصحة فوقع التعارض بين مقتضى الدليلين فما لم يبن اساسه على احد الطرفين لا يمكن معرفة الحكم الشرعي وهكذا من وجب عليه
اداء الدين مع المطالبة وضيق الوقت وصلى في سعة الوقت فهل يصح صلوته ام لا فلم يتحقق ان الامر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده الخاص ام لا او
هل النهي يقتضي الفساد ام لا لا يمكن معرفة الحكم وهكذا واعترض بعض الافاضل ان المسئلة اما ان يكون الاحتياط فيها من حيث العمل والتوقف عن
الافتاء كالصلوة في الدار المغصوبة مثلا عند تمكن المكلف من الصلوة في غيرها من غير عسر وحرج فلا يصلي فيها ويقول المستفتي لا تصل لان الا
بالاحتياط مندوب اليه دل الحكم من نصوصه عليه فالعمل بالاحتياط ولا يغرنا وايا[ك] الجهل بالحكم او لا يمكن كالفعل الدائر بين الوجوب والتحريم عند فرض
لخروجه عن الاحكام الثلثة الباقية وفقد النص الذي يدل على احدهما فيعمل بالعمومات المطلقة عملا بقوله كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي او بقوله
كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال ابدا اذا لم يكن عبادة او كان وجاز فعله لا من حيث هو كذلك او يتركه كذلك عملا بقوله شبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات
نجى من المحرمات او بقوله الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة و[illegible] مثل هذا الفعل وتوقف كما ان علم الافتاء وتوقف بالجملة [illegible]
انتسابه لا يحتاج الى القواعد الظنية الملحقة اقول لا يخفى ما في هذا الكلام من عدم الارتباط بالمدعى هنا فمن الصلوة في الدار الغصبية
لا اشكال في حرمته حتى يحتاج الى الاحتياط بل حرمته اجماعية وانما الكلام في الصحة والبطلان وما ذكره من الاحتياط لا مدخلية له فيما نحن فيه فالكلام
انما هو في وجوب الاعادة او القضاء والحكم بالبطلان فيكون الاحتياط في القضاء او الاعادة مثلا فنقول اذا كان الاحتياط مندوبا فللمكلف
ان يتركه ولا اعتراض عليه ولا تكليف مع الجهل للزوم التكليف بالمحال فان قلت بعد ثبوت التحريم فلا مانع من هذا التكليف لان المكلف هو بنفسه سبب
لذلك قلت ما تقول لو تاب ورجع واراد التخلص عن الدار المسلم من جهة زمان كونه ناصبا قبل التوبة فلا بد اما من القول بوجوب الاحتياط او الرجوع الى البراءة
الاصلية او الى المسئلة الاصولية والاول مع انه ضعيف كما حققناه لا نقول به والثاني يرجع الى ان النهي لا يدل على الفساد ليثبت كونه مما لا نعرفه [illegible]
فيه الاصل وهو اختيار لاحد شقي المسئلة الاصولية ثم ان الرجوع الى كل واحد من اصل البراءة او الاحتياط او التحريم مستفاد من اخبار الاحاد ومن
اين جاز العمل بخبر الواحد اليس جواز العمل به من احدى المسائل الاصولية فمن اين لك العمل به فان قلت ثبت بالاجماع قلت بل الاجماع مدعى على
خلافه من قدماء الاصحاب وقد حققنا في محله انه لا دليل عليه الا كونه ظنا اجتهاديا سلمنا لكن من اين ترجح هذه الاخبار والجمع وعلاج التعارض ايضا
من المسائل المبتنية على الظنون ثم ان قلت بالتخيير بين مقتضيات تلك الاخبار او الى الاحتياط والبراءة الاصلية والتوقف قلت من اين ثبت لك جواز
التخيير فان راجعت الى الاصل او خبر الواحد فيرجع الكلام مع ان تلك الاخبار المذكورة للبراءة الاصل الاستصحاب ثم من العجائب ان هذا الفاضل قال
اجتماع الامر والنهي بحجة ثم ذكر مثل هذا الكلام في هذا المقام وايضا نقول اصل البراءة والاحتياط والتوقف ايضا من المسائل الاصولية وان [illegible]
المناسب ان هذه مستفادة من الادلة العقلية وما ذكره الاصوليون في عدم جواز اجتماع الامر والنهي او جوازه ودلالة الامر والنهي على بطلان ضده
ونحوها من القواعد الظنية كما يظهر من احد كلامه فنقول اولا من اين ثبت لنا القطع في تلك المسائل مع كون اخبارها ظنية وكذا علاج تعارضها
وثانيا ان كل واحد من الطرفين يدعي القطع في المسئلة الاصولية مثلا المعتزلة واكثر الامامية يقولون باستحالة اجتماع الامر والنهي لاستلزامه
التكليف بالمحال او تكليف المحال ويدعون القطع ومخالفوهم ايضا يدعون القطع بعدم الاستحالة وقد حققنا في المباحث السابقة ان المكلف به هو القطع
الحاصلة نفس المكلف اذا لم يقصر وانه ليطابق الواقع مع انك تعرف بان العقل يستقل بالحكم في بعض الاشياء كحسن الصدق والاحسان وقبح

الكذب الضار





الكذب الضار والعدوان وكون الشيء مما يستقل به العقل ايضا من المسائل الاجتهادية فقد يحكم بعضهم بكونه حكمه والآخر بخلافه ولا ريب ان كل واحد مكلف بما
يفهمه وقد مر في الكلام على الاجتهاد في اصول الدين ما يرشدك الى ما ذكرنا فتصبب من ذلك ظنا وما استفدته من اخبار الاحتياط او التوقف قطعا
من اي جهة وما وجهه مع انا قد حققنا انه لا مناص عن العمل بالظن وان ظن المجتهد مما لا مناص عن العمل به وبيناه لك في مباحث اخبار الاحاد بما لا مزيد
عليه وسنبينه ايضا فيما بعد ان شاء الله ومنها ان البديهة حاكمة بوجوب العمل باوامر الشرع ونواهيه ومن العلوم العربية فهم الاوامر و
النواهي والحكم عليه بوجوب التقليد المبني على مجرد جهله بمسائل الاصول مما لا دليل عليه بل لا معنى للتقليد ليس متفرع التقليد الا مثل [illegible]
[illegible] على ناحية وجهلها لسانه من اجزه ثقة بان الملك امرك بكذا او نهاك عن كذا فعليك بالطاعة والعمل بالامر والنهي ويبين له التخلص عند
تعارض الاخبار فهو يترك العمل بما سمع من الاوامر والنواهي من الثقات بجهله بمسائل الاصول والمنطق فانا نستعيذ بالله [illegible]
ولا ريب فيه اقول دعوى بداهة وجوب العمل بالاوامر والنواهي علينا مع علمنا بحجيتها العمل بظواهر الكتاب في النزاع العظيم بين العلماء
في حجية اخبار الاحاد ودعوى جماعة من فحول العلماء الاجماع على عدم الجواز غريب وما ذكره انما يتم لو ثبت كون ما ورد في الاخبار امر الشارع
لا غيره ومتوجها الينا لا الحاضرين وغاية ما يمكن دعوى الظن بكونه امر الشارع وسنعلم ضعف ما يدعونه من قطعية اخبارنا بما لا مزيد عليه
مع ان من يفهم العربية انما يفهم من هذه الاخبار ما هو موافق لعرفه واصطلاحه لا ما يفهمه المخاطبون بتلك الخطابات وانما المجتهد هو ما اراد المعصوم
وفهم منه المخاطبون الذين وافق اصطلاحهم لذلك [illegible] مرادهم لا يتم الا بمعرفة كثير من المسائل الاصولية من مباحث الحقيقة الشرعية والنقل و
الاصل والاستصحاب والبحث والفحص عن المخصص وغير ذلك من القواعد الاصولية وما ذكره يعلم الجواب عن المثل الذي ذكره فانه قياس مع الفارق لان
زمان الملك ومن حكم واحد ولسانهما متحد ومع مخالفتهما فالمترجم والمعرف كاف فقط لا يحتاج الى مسئلة اخرى غيرهما بينه من القواعد
التي مبنى تحاورهما عليها وان لم يعرف ناصها على التفصيل ولم يضبطها على الانفراد مع ان لنا ان نمشي مثالنا ما هو الحق الحقيق بالقبول
ونقلب عليك ونقول من اين يجوز للحاكم ان يعمل بما سمعه اليوم احتمال النسخ بعد ذلك او التخصيص او انه اراد هل الثقة النقل لامره او من
ثقة عند الملك او من هو ثقة عند الحاكم فيجب عليه الفحص عن ذلك وايضا الامر الذي نقله الثقة هل هو على حقيقته ام لا وانه اذا نقل الثقة
بعد نقله النهي هل كلامه هنا المراد ان ذلك الامر هل هو للوجوب ام للرخصة وكذلك النهي بعد الامر وغير ذلك من القواعد فاذا لم يراع ذلك
الحاكم هذه القواعد كيف يمكنه العمل على مراد الملك فان قلت ان الحاكم بسبب اتحاد الاصطلاح ومقارنة العهد وملاحظة القرائن يفهم ذلك
بلا احتياج الى هذه القواعد قلت فاين مثل هذه فيما نحن فيه وكذا يظهر الجواب عما ذكره من انه يبين له التخلص عند تعارض الاخبار فنقول
بيان التخلص لنا انه كان من القواعد الاصولية فيضر وان كان من الاخبار ففيه انه ما ورد في الاخبار من هذا القبيل متعارضة غاية التعارض
والرجوع في علاج تعارضها الى نفس تلك الاخبار دور وسيجيء الكلام فيه ومنها ان علم الاصول ليس الا نقل الاقوال المتفرقة والادلة
المتخالفة وفيه ان تفرق الاقوال وتخالف الادلة ان كان موجبا لبطلان العلم فلا يبقى في الدنيا علم كان له اصل حتى علم الفقه الذي هو
اساس الشريعة مع انا لو سلمنا الى بعض قواعدكم التخيير بين الاخبار وان اختلاف فقهكم انما هو من جهة رخصة الشارع واعرضنا عما يرد على ذلك
فما تقولون فيما وقع الاختلاف بينكم بسبب اختلاف افهامكم في الجمع بين الاخبار وفهم معانيها فهل العمل على ذلك مقتضى قاعدة اصولية او ورد
النص بذلك فان قلتم انه مقتضى ما دل عليه النقل والعقل من لزوم تكليف ما لا يطاق لو لم نعمل على ما نفهمه قلنا نظير ما قلتم في الاتكال على العمل
بقاعدة اجتماع الامر والنهي فهلا ترجعون في مثله الى اصل البراءة او الحظر او التوقف ونحوها ومن اين ثبت لكم ان فهمكم هنا حجة عليكم في صورة
الاختلاف وبالجملة هذه الشكوك الواهية عند شكوكهم ومنها تعرض حال ما لم نذكره الرابع العلم بتفسير ايات الاحكام ومواقعها من القران
والكتب الاستدلالية بحيث يتمكن منها حين يريد [illegible] عندهم وبعض الروايات التي تدل على تقسيم القران اثلاثا الى السنن والفرائض
وفضائل اهل البيت واعدائهم [illegible] وفي عدوهم وفي السنن والامثال والفرائض والاحكام ونحو ذلك فهي ليست ظاهرها كما لا يخفى

ولعل المراد تقسيم مجموع القرآن من الظهر والبطون والا فلا يستفاد من ظاهرها الا من المقدار المتقدم وقد مر الكلام على حجية ظواهر القرآن من الاخباريين
والجواب منهم في تنبيه الثامن العلم بالاحاديث المتعلقة بالاحكام سواء حفظها او عنده كان من الاصول المصححة ما يرجع اليها عند الاحتياج ويعرف مواقع
ابوابها وقد اشرنا الى مقدار الحاجة في باب احتياج العمل بالعام الى الفحص عن المخصص ووجه الاحتياج ظاهر التاسع العلم باحوال الرواة من التعديل
والجرح ولو بالرجوع الى الكتب الرجالية ووجه الاحتياج ان العمل بالاخبار مشروط بتوثيق الرجال او الاعتماد عليهم او انبيائنا اثبات حجية خبر الواحد على الادلة
الخاصة به كما اشرنا اليه في بيان شروط العمل به او ان مراتب الظن تختلف باختلاف احوال رجال السند فانا بنينا على الدليل الخامس من حجية الظن
وبملاحظة ذلك يتفاوت حال الاخبار ويتميز الراجح عن المرجوح اذ لا ريب ان كون الرجل ثقة مثلا ما يوجب الظن بصحة خبره وذلك لا ينافي امكان
حصول الظن بامر آخر فان التحقيق ان جواز العمل باخبار الآحاد لا ينحصر في الخبر الصحيح بل ولا الموثق والحسن ايضا بل كثيرا ما يعمل بما هو ضعيف في مصطلحهم
لاعتضاده بما يوجب قوته وقد اشرنا الى ذلك في مباحث اخبار الآحاد مع ان من الاخبار ما يدل على وجوه الترجيح بين الاخبار مثل قوله عليه السلام الحكم ما حكم به اعدلهما
وافقههما واصدقهما وقوله خذ بما يقول اعدلهما عندك واوثقهما في نفسك وقد اورد هنا شكوك الاول ما نقل عن المولى محمد امين الاسترابادي
من ان احاديثنا كلها قطعية الصدور عن المعصوم فلا يحتاج الى ملاحظة السند اما الكبرى فظاهر واما الصغرى فلاحتفافها بقرائن مفيدة للقطع
اقول دعوى قطعية اخبارنا سيما في امثال زماننا من الغرابة بمكان وسنعرف حال من تمسك به في ذلك ثم ان المراد بمعرفة علم الرجال هو معرفة الرواة
الخصوص في زمان الكتب المشهورة فلو فرض امكان المعرفة بحالها بدون هذه الكتب فيكفينا اذا عرفت هذا فنقول الروايات الواردة في اعتبار الاعدل
والافقه والاصدق ونحو ذلك لا ريب انها في كتب اصحابنا المعتبرة المتداولة فان قلت انها قطعية ثبت الاحتياج الى معرفة العدالة والاعدلية
ونحوهما سواء كان ذلك من كتاب الكشي والنجاشي ومن غيرهما فثبت الاحتياج الى معرفة حال الرواة وهو المط وان قلت انها ليست بقطعية
فهو مناقض لما ثبت قطعيته بالدليل من ان وجه عدم الاحتياج هو قطعية الاخبار فان قلت لا ندعي الا قطعيتها في الجملة لا قطعية جميع ما فيها قلت
جهالة المقطوع به ينفي فائدة القطعية واني لك بتعيين ما هو قطعي ومن اين لك ان مقبولة عمر بن حنظلة وما في معناها مما يشتمل على اعتبار
الاعدل والاصدق والافقه ليست من القطعيات وغيرها منها مع ان نفس علاج الامام ع في هذا الحديث لتعارض الاخبار يدل على كون تلك الاخبار
التي يسئل الراوي عنها ظنية لا قطعية فانه لا معنى لعلاج تعارض القطعيات بملاحظة السند وعدالة الراوي ولا يمكن صدور
من المعصوم الا من باب التقية وحكم الترجيح الى مخالفة العامة مع انه مذكور في تلك الروايات مع الاعدلية والافقهية لا معنى لمعرفة موافقة العامة و
مخالفتهم بملاحظة اعدلية الراوي وعدمها فظهر ان ما ذكر في العلاج انما هو في الاخبار الظنية وانهم كانوا يرضون بالعمل بالاخبار الظنية ومعالجة
تعارضها بما ذكروه مع ان اخبار تلك الكتب مما يدل على ان الكذابة والغالية قد لعبت ايديهم بكتب اصحابنا وانهم لعنهم الله كانوا يدسون في كتبهم
فان كان تلك الكتب قطعية الصدور فهذه الروايات ايضا مندرجة فيها ولا هو المط ثم انه ذكر جملة من القرائن التي توجب القطع على زعمه منها
انا كثيرا ما نقطع بالقرائن الحالية او المقالية بان كان ثقة في الرواية لم يرض بالافتراء ولا برواية ما لم يكن بينا واضحا عنده وان كان فاسد المذهب
فاستقلوا امره وهذا النوع من القرينة وافرة في احاديث كتب اصحابنا اقول ظاهر هذا الكلام انه استنبط هذا المدعى من روايات امثال هذا الراوي
يعني انه يعرف من جزئيات نقل الرواية واحتياطه مثل ترديده بين اللفظين المحتملين وشك في الجزم في المواضع التي يشك اظن انه قال كذا او لا احسبه
قال كذا وهكذا وامثال ذلك ان هذا الرجل ثقة في الرواية ولا يرضى بالافتراء بامامه فليت شعري هل هذا الا معرفة حال الراوي وهل هذا الا
العلم بحال الرجال ولا ريب ان هذا المدعي يحتاج في دعوى قطعية الرواية الى معرفة هذا الرجل بهذه القرينة حتى يحكم بقطعية خبره ايضا
في ما ذكره انه رجوع الى الاحتياج الى معرفة علم الرجال اذ لا نعني بذلك ان نريد انا بمعرفة الرجال الا حصول معرفتهم من كتاب خاص ويرد عليه ثانيا ان المعرفة
بان الرجل ثقة ولا يرضى بالافتراء بامامه كيف يحصل القطع به بملاحظة رواياته التي لا يعلم انها منه وهذا انما يتم بعد قطعية الانتساب اليه حتى
يستنبط منها انه بهذه المثابة وعلى فرض كونه اصلا متواترا عنه مثل الصدوق كيف يحصل العلم بان الصدوق نقل هذه الرواية من ذلك الاصل

اذ لعله نقله



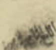


اذ لعله نقله من مصنفات من غير ملاحظة الامتزاج وعدم التعيين واحتمال المزج ينافي القطعية وثالثا ان كون الرجل ثقة مجتنبا عن الافتراء بعد تسليم
انما يثبت عدم تعمده الافتراء والكذب وهو لا ينافي السهو والغفلة والخطاء سيما مع تجويزهم النقل بالمعنى ورابعا ان هذه الاصول لو سلم كونها متواترة
عند الصدوق فلم يثبت تواترها عندنا واحتمال السهو والخطاء والغفلة من مثل الصدوق وغيره غير عزيز وخامسا حصول العلم من مثل هذه القرينة ثم ادعائها
يدلس المراد امر لترويج الباطل وترائيه نفسه في صورة الورع لتغرير الناس بعض اخبار الآحاد المشتملة على ذلك بعد العلم او اديب سيما مع ادعائه
وفور سيما من الفساق والمخالفين وسادسا ان غاية ما ذكرت ان هذا الراوي لا يروي الا ما يقطع بانه من المعصوم ع وليس كل قطع موافقا للواقع اذ قد يكون قطعه
من باب الجهل المركب عنده دون تقصير منه وسابعا ان هذا الحال حال راوي الاصل وغاية ما يثبت المدعي ان ذلك الراوي لا يروي الا ما يقطع به واما حال الواسطة
بينه وبيننا فلا يعلم من ذلك والقول بان المراد بذلك بيان صاحب الاصل فلا يعرف حال الواسطة مع تواتر الاصل عنه قد عرفت الجواب عنه وحاصله ان
قطعية الاصل عند الصدوق لا ينفعنا ولا يفيد الا اذا ثبت بالصدق الى غير ذلك من الابحاث الكثيرة التي ترد عليه لا نطيل الكلام بذكرها ثم ان بعض الافاضل
قد يوجه المقام بانه يحصل العلم العادي من القرينة التي ذكرها المعترض بصدق صاحب الاصل وكذا من اسناد الصدوق اليه وهو غريب في اعلم ان بعض الاخباريين
وجه قولهم بقطعية الاخبار ودعوى حصول العلم بصحة الاصل وصدوره عن المعصوم او بصدق مثل الصدوق فيما اسنده الى صاحب الاصل بان المراد بالعلم ما
يطمئن به النفس وتقتضي العادة بالصدق وهذا هو العلم العادي وهو يحصل بخبر الثقة الضابط المتحرز عن الكذب بل وغير الثقة اذا علم من حاله انه لا يكذب
او دلت القرائن على صدقه وهذا هو الذي اعتبره الشارع في ثبوت الاحكام عند الرعية وقد عمل الصحابة واصحاب الائمة ع بخبر العدل الواحد بالمكاتبة
على الشخص الواحد ولا ينافي هذا الجزم تجويز العقل خلافه نظرا الى امكانه كما لا ينافي العلم بحيوة الزيد الذي غاب عنا لحظة تجويز موته فجأة ومن تتبع
كلام العرب يظهر عليه ان اطلاق العلم على مثل ذلك حقيقة عندهم والحاصل ان مثل هذا الاطمينان يجوز العمل به فان شئت تسميته علما وان شئت تسميته
ظنا فالنزاع بين الاخباريين والمجتهدين لفظي اقول وفيه نظر يتوقف بيانه على بيان معنى العلم فاعلم انهم بعدما عرفوا العلم بانه تمييز لا يحتمل
النقيض اوردوا عليه بالعلوم العادية كعلمنا بان الجبل الغائب عنا لحظة لم يصر ذهبا وان الاواني الموضوعة في البيت التي غبنا عنها بعد ما صارت علماء
عارفين بالعلوم الدقيقة بانها علم ويحتمل النقيض فان كان ممكن انقلاب العصا حية وصيرورة الميت حيا اللذين يجوزهما العادة بعدهما ولا يحتمل
نقيض ذلك العلم في زمان النبي الذي هو صاحب هاتين المعجزتين وقد انخرقت تلك العادة فقد يمكن مثل ذلك في الجبل الذي غبنا عنه والاواني
التي اخذت عنا بكرامة بعض الاولياء فكيف ينكر احتمال النقيض في مثل ذلك بل اذ لك انما هو ظن متاخم للعلم يشتبه بالعلم كما ذكره بعض الحكماء في
الحدسيات والتجربيات فلا يصح القول بحصول الجزم مع احتمال النقيض وهذا النقض منقول عن العلامة في النهاية واجيب عنه بان مطلق التجويز لا ينافي
الجزم فان هذا التجويز الحاصل في العلوم العادية انما هو بالنظر الى الامكان الذاتي لعموم قدرة الله وقابلية المادة واما بالنظر الى جري عادة الله
فلا يحتمل النقيض ولا يجوز التبديل وحاصل هذا الجواب ما ذكره المحقق البهائي ان كون الجبل حجرا مثلا لا يحتمل نقيضه حال العلم بانه حجر سواء كان في شيء
من الاوقات او دائما والحاصل ان ما دام العادة تقتضي انتفاء النقيض فلا احتمال للنقيض وذلك لا ينافي امكان تبدل الحجر ذهبا بالذات ومن حيث القدرة
وعموم قدرة الله فنقول لا يحتمل النقيض يعني ان النقيض ممتنع ولو بالغير وهو لا ينافي الامكان الذاتي فالجبل حين علمنا بانه حجر ذاتا لا ينافي الجزم
لكن العادة يمنعها وكذا الكلام في الحسيات فان العلم بان العالم مضيء في النهار لا ينافي احتمال العقل وهو ان يكون الباصرة مؤفة في نفس الامر ويشتبه عليه
الامر لان ذلك امر ممكن والجواب عنه مثل ما مر اقول هو من البعيد غاية البعد بل كلام العلامة في ما ذكره من منافاة حصول الجزم بالشيء مع امكان
خلافه بالنظر الى ذاته فانه لا ريب ان العلوم تختلف باختلاف متعلقاتها فالعلم بان الكل اعظم من الجزء وان النقيضين لا يجتمعان مما يحصل به الجزم ولا يمكن
خلافه في نفس الامر في حال علمنا بل ولا اعتقادنا به وتفطننا له الا في غيره بخلاف انقلاب الحجر ذهبا وكون العالم مضيئا فانه وان كان يستحيل خلافه
في نظرنا وفي نفس الامر حال ان نحصل العلم وقت المشاهدة لكن لا يلزم بالنظر الى ذاته لو فرض خلافه بعينه وقد اجيب ايضا ان مراد النافي
انه لا يحتمل النقيض عدم الاحتمال عند العالم لا في نفس الامر واذا كان كذلك فقد لا يحتمل العالم النقيض لغفلته بسبب جري العادة

ونفي هذا الاحتمال بحيث يحصل القطع بعدمه سيما لامثال زماننا في غاية البعد نعم يمكن حصوله للشاهد الحاضر الممارس للرجل وكيف يحصل القطع بسبب ملاحظة هذه القرينة منه ٢٣٣

الذهبية

عدم تفطنه لمعتاد جريان العادة فهو غافل عن ملاحظته فيحصل العلم ولو نبه باحتمال الخلاف وان العادة لم يثبت عدم انخرامها في مثل ذلك وامثال هذا القطع
فيحصل عنده الاحتمال ويتبين الجزم فان من كان له بستان ذو حيطان واشجار وانهار يتردد اليه في كل يوم فهو في كل ليلة جازم قاطع بوجود بستانه كما
كان ولو اتفق في بعض الليالي ان بعض عداته خرب هذا البستان وقلع اشجاره وطم انهاره وزرع في موضعه كل ذلك في ليلة واحدة لما كان له من كثرة القوة
والخدم والحشم ما تمكن به من ذلك في ليلة فهو في الصبح ايضا قاطع بوجود البستان كما كان فاذا جاء ولم يجد هناك شيئا الا زرعا جديدا وقد وقع مثل ذلك
في قرية لنا كما سمعناه وانت اذا سألته في الصبح عن العلم بوجود بستانه يتعجب من السؤال ولكن ان نبهته وقلت اما يمكن ان عدوك المتسلط القوي
القادر خرب بستانك في الليلة وجعلها قاعا صفصفا فيحصل له الاحتمال عند ذلك ويتردد ويزول الجزم فالعلم العادي هو ما يحصل بسبب العادة
اليقين باستصحاب الحال السابق بعد ما يحصل له بعد التأمل والتفطن للاحتمالات ونظيرها الى حين معين علوم ونسبة ومقدار ان مان الاستصحاب
بتفاوت المواد والمقامات والاوقات وهذا لا يحتمل النقيض ابدا واحتمال النقيض في زمان العلم لا يصير نقضا على عدم احتماله في زمان العلم نعم يمكن النقض
بالجزم الحاصل قبل التفطن للاحتمال المذكور بسبب الغفلة عما اقتضاه مقدار العادة وذلك هو الغالب الوقوع في العرف في العادة واطلاق العلم عليه
شايع وهذا قابل لاحتمال النقيض بالنظر الى العالم ايضا لكن بالنسبة الى حال التفطن وعدم التفطن فلا احتمال عنده في بادي النظر ومع الغفلة
على وجه من الوجوه ويحتمل النقيض عنده بعد التفطن في الوقت الذي كان تجانه فيه ايضا والجواب عن هذا النقض اما بان المراد ما لا يحتمل النقيض في نفس الامر
وان كان بسبب الغفلة فيختص باليقين المصطلح او بان المراد من العلم ما لا يحتمل النقيض عند العالم فهو عالم ما دام كذلك فالكلام هنا يقع في موضعين
احدهما ان هذا الجزم هل هو علم حقيقة ومن افراده الحقيقية او المجازية والثاني انه حجة ام لا والاظهر في الموضعين نعم اما الاول فلما يستفاد من تتبع كلام
العرب واما الثاني فللزوم التكليف بما لا يطاق لولاه ولما يستفاد من تتبع طريقة الشارع وسلوكه مع الرعية ولزوم العسر والحرج لولاه فالذي
ينفع بما نحن فيه ان القطع الذي يدعونه في الاخبار وان تلك الاصول كانت قطعية وان حكم الصدوق بصحتها يوجب القطع بالغير هل هو من
قبيل ذلك الجزم الذي يمكن ارتفاعه بالتنبيه والتشكيك او لا بل هو ظن واما دعوى كونه يقينا مصطلحا فهي مما لا يجسر عليه من عالم منصف
المحقق انه دعوى مثل هذا الجزم من خبر الثقة الشايع الجازم ما لا يمكن انكاره قبل التنبيه على الغفلة عن احتمال السهو والنسيان واما دعواه
في حق اخبار كتبنا بعد تمام الايام المتطاولة وسنوح السوانح ووقوع ما وقع من الغفلات والزلات والاشتباهات واحتمال اختلاط تلك
الاخبار في الكتب وتداخل الاصول المعتبرة بغيرها وادخال صاحب التصانيف المتأخرة الاخبار المعنعنة عن المشايخ مضافا الى تلك الاصول
مع ما يتطرق من احتمالات في شأن صاحب التصانيف المتأخرة ايضا في غاية البعد والحاصل ان دعوى الجزم بان كل حديث في الفقيه والكافي
انما هو عن المعصوم ع لا يخفى غاية البعد فضلا عن التهذيب والاستبصار والحاصل ما يحصل للفقيه اما الظن واما جزم في بادي النظر يزول
بالتنبيه والتفطن لاحتمال الغلط والسهو والنسيان واما جزم يحصل بعد التفطن والتنبيه للاحتمالات ايضا سواء طابق الواقع ام لا ومنها
تعاضد بعض الاخبار ببعض وفيه ان التعاضد ان كان على حد التواتر فلا اشكال في افادة القطع ولكن من اين ذلك وان لم يكن الا في غاية الندرة
ولا كلام فيه ولا يحتاج مثله الى معرفة السند ومنها نقل الثقة العالم الورع في كتابه الذي الفه لهداية الناس ولان يكون مرجع الشيعة اصل
رجل او روايته مع تمكنه من استعلام حال ذلك الاصل وتلك الرواية واخذ الاحكام بطريق القطع عنهم ع وفيه ان اظهر افراد ما ذكره من جملة
كتبنا هو كتاب من لا يحضره الفقيه وفيه اولا كون الصدوق ثقة عدلا لا يوجب عصمته عن السهو والخطاء والغفلة وثانيا ان غاية ما يلزم من جهة الهداية
والارشاد لا يوجب كون الرواية قطعية الصدور انما يتم ذلك لو لم نقل بحجية اخبار الآحاد وهو اول الكلام بل المستفاد من سيرة الائمة وطريقتهم تجويزه
كما اشرنا اليه مطلقا وثالثا انه لا ريب ولا شك في ثقة اكثر علمائنا المتاخرين مع انهم كانوا يعملون بالظن حتى ان مثل الشهيد الاول الذي لا يوصف
بكيت وكيت كان يجوز العمل بالشهرة الخالية عن الخبر ايضا ومع ذلك الف الكتاب لهداية الناس ورابعا انا لا نسلم تمكن الصدوق من استعلام حال
الاصل على سبيل القطع وكذلك من اخذ الحكم عنهم ع ولو سلم امكان حصول القطع له ببعض الاخبار او بعض الاحكام فلا يوجب ذلك الاقتصار على ذلك







الا مع اثبات صحة الاصل بطريقنا عنه وهو اول الكلام وخامسا ان الاعتماد على نقل الثقة العارف انما هو بمعنى الاحتياج الى علم الرجال فان ما ذكره
لا يتم الا بمعرفة كون الرجل ثقة والمعرفة بحال الرجال قد يثبت بالضرورة وقد يثبت بالنظر ودعوى كونه عالما بجميع ارباب الكتب المؤلفة للارشاد
بل بجميع ما فيه وسادسا ان كون الاصل معتمدا لا يوجب قطعية جميع اخباره وسابعا قوله في اول الفقيه لم اقصد قصد المصنفين في ايراد جميع ما
رووه لا يحصل القطع لنا بان الصدوق مثلا انما ذكر قطعياته سلمنا لكنه ذكر القطعي عنده واين لنا بانه قطعي في نفس الامر وايضا كون الاصل معتمدا
من المسائل المختلف فيها وكونه معتمدا عند الصدوق لا يفيد القطع بكونه معتمدا في نفس الامر وتحقيق كونه معتمدا ايضا يعلم من علم الرجال ومنها
ان يكون رواية واحد ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم وفيه اولا ان معرفة هؤلاء لا يحصل الا بمعرفة الرجال وثانيا ان هذا الوجه يدل على عدم
قطعية الاخبار اذ الاجماع على تصحيح ما يصح عن هؤلاء يشعر بان غير هؤلاء لا يحكم بصحة رواياتهم ولا ريب ان الاصول التي جعلها الشكاك من الاصول
المعتمدة كثيرا ما يكون من غير هؤلاء وهم الاكثرون وهؤلاء الاقلون وثالثا ان دلالة تصحيح ما يصح عنهم على القطعية ممنوعة كما ان الصحيح عند المتاخرين
لا يدل على القطعية وما اشتهر بينهم ان مراد القدماء من صحة الحديث هو ما صح انتسابه بالمعصوم ع ثم يفسرونه بالقراين بما لا يوجب القطع مثل موافقة ظاهر الكتاب
والسنة ونحو ذلك فلاحظ اول الاستبصار وغيره ورابعا ان ذلك ليس الاجماع المصطلح حتى يكون حجة خصوصا عند المشكك سلمنا لكنه وقع الاختلاف في
تعيين هؤلاء ايضا فان بعضهم ذكر مكان الاسدي ليث المرادي وبعضهم مكان الحسن بن محبوب فضالة بن ايوب وجعل بعضهم مكانه الحسن بن علي بن
الفضال وبعضهم مكان فضالة عثمان بن عيسى فاذا حصل الشك للفقهاء في تعيين هؤلاء فانى لنا بالقطع واليقين وخامسا انه لا يوجد رواية كان
جميع رجال السند من هؤلاء الا ان يكون مراده بيان حال صاحب الاصل ح يرد عليه انه لا يكفي ذلك للنافع ويرد سائر الابحاث التي قدمناها وغيرها
اول ويظهر من ذلك الجواب عن رواية جماعة نقل الشيخ اتفاق الطائفة على العمل برواياتهم كعمار الساباطي مع تصريحه بانه فاسد مع كونه ... لا يجديه
الواحد ان ذلك لا يوجب القطعية بل غايته جواز العمل بها واما قطعية الصدور فلا وكيف يحصل القطع مع ان اشهرهم واكثرهم رواية عمار ولا
يخفى على المطلع برواياته ما فيه من الاضطراب والتهافت الكاشف عن سوء فهمه وقلة حفظه وما نبهنا به مما رواه عن الصادق ع في وجوب النوافل اليومية ومما
عرض عليه صلى الله عليه وآله لابن يقطين انما قلت انما هذه الفرائض بالنوافل وامثال ذلك ومنها ان يكون رواية من الذين قال الامام ع فيهم انهم ثقات
مأمونون او خذوا عنهم معالم دينكم او هؤلاء امناء الله في الارض وامثال ذلك وفيه اولا ان ذلك يوجب الاحتياج الى علم الرجال ومعرفة حال
الرجل انه هل هو منهم ام لا وثانيا ان ما ورد في هذا المعنى اخبار آحاد لا يوجب العلم بحال هؤلاء انما يوجب الظن فكيف يعتد ذلك العلم بقطعية احاديثهم
وثالثا على تقدير افادتها القطع بان هؤلاء كما ذكروهم ع لكن وثاقة الرجل وامانته انما تمنع عن تعمد الكذب لا تمنع من الخطاء والسهو وكذا الامر
بالمتابعة لا يوجب قطعية ما يروونه غاية الامر انه يفيد وجوب العمل بفتياهم واين هو من قطعية ما يروونه ومنها وجوده في الفقيه والكافي واحد كتابي
الشيخ لاجل شهادتهم على صحة كتبهم او على انها مأخوذة من الاصول المجمع على صحتها وذلك لان الصدوق قال في اول الفقيه اني لا اورد في هذا الكتاب
رواية واحكم بصحته وهو حجة بيني وبين ربي وقال الكليني في اول الكافي مخاطبا لمن سأله تصنيفه وقلت انك تحب ان يكون عندك كتاب كاف
يجمع من جميع فنون علم الدين ما يكتفي به المتعلم بالآثار الصحيحة عن الصادقين ع الى ان قال وقد يسر الله وله الحمد تاليف ما سألت وارجو ان يكون بحيث
توخيت والشيخ قال في العدة انما عملهم من الاخبار ... لا يدل تصحيح هؤلاء للحديث انه يكون قطعيا كما ترى ان المتاخرين ايضا لا يسلمون
تصحيحهم قطعية الخبر ومن اين لك اثبات هذا المعنى للصحيح عندهم ويشهد بما ذكرنا ما ذكره المحقق البهائي في كتاب مشرق الشمسين ان المتعارف بين
القدماء كان اطلاق الصحيح على كل حديث اعتضد بما يقتضي اعتمادهم عليه او اقترن بما يوجب الوثوق والركون اليه ثم ذكر ما يوجب ذلك امور
احدها قطعية الخبر ولا يفيد الظن بصدوره من المعصوم ربما يصير الخبر بالقطع ولا يريدون ذلك فضلا عن ان يصيروه بالصحيح وينبهك به الشيخ
في اول الاستبصار في تقسيم الخبر فانه جعل ما وافق ظاهر الكتاب بل ومفهومه المخالف من القطعي فلاحظ حتى يظهر لك ما قلنا مع انه يظهر من التتبع ان
الصدوق ايضا يريد من الصحيح هو المعتمد الراجح الصدور وهو كثيرا ما يعتمد في تصحيح الحديث بتصحيح شيخه ابن الوليد اذ كان يرى قبول ما يرويه

الثقة الضابط وهذا لا يستلزم القطع كما لا يخفى فلا لك ان المراد القطع بصحة الاصل الذي اخذ الحديث منه كون الاصل مما يعتمد عليه
الجماعة لا كون جميع اخباره كذلك وذلك لان من الاصول ما كان لا يعتمد عليه لاجل دابة كونه من الكذابين او لتخليط الكذابين فيه شيئا واغتشاش
الامر فيه ومنه ما كان نعتمد لاجل الوثوق بصاحبه او القراين التي دلت على انه صدر عن صاحبه حال استقامته وان اعتراه بعد ذلك تخليط فاجتهد
فيه فلذا بل غير المعتمد وليس معناه قطعي الصدور ان احتمل كون بعض الاخبار الاصل المعتمد قطعي الصدور عنده مع ان ذلك لا يفيد قطعيته عندنا
مع ان الصدوق كثيرا ما يرد الرواية بانه تفرد بها فلان ويذكر اسم الثقة صاحب الكتاب المعتمد كما في اول باب وجوب الجمعة وفي باب احرام الحايض والمستحاضة
من كتاب الحج وهذا اكبر دليل على كونها ظنية عنده ولكن كلام الكليني في اول كتابه لا يدل على قطعية الاخبار المذكورة فاضاف الى ما يشير اليه قوله واوجه
ان يكون بحيث توجب مع ان القطعية عنده لا يفيد القطعية عندنا مع ان الصدوق كثيرا ما يطرح روايات الكافي كما يظهر في باب الرجل يوصي الى
رجلين وفي باب الوصي يمنع الوارث وغيره وكذا الشيخ والمرتضى وغيرهم من المتاخرين واما ما نقل عن العدة فلا يظهر منه ما ذكروه قال بعض اصحابنا الكنا
او تصفحنا العدة ولم ار ذلك فيها ثم ان بعض المتاخرين بعد ما حكم ببطلان دعوى قطعية اخبار تلك الكتب وابطال دعوى عدم الحاجة الى الرجال
ذهب الى ان تلك الاخبار قطعية العمل للعلم العادي بان الكتب الاربعة ماخوذة من الاصول المعتبرة ومعنى كون الاصل معتمدا هو ما ثبت من
القراين جواز العمل عليها بعض الايمة وتقريرهم وان اشتمل بعضها على ما علم انه من غيرهم لاجل تقية او ضيق وقت عن البيان والتفصيل وغيرها
هو الحكم في غيرهم ثم اورد على نفسه بعدم الاحتياج الى علم الرجال على ما ذكرت واجاب عنه بان ما قلته انما هو في غير المتعارضات واما المتعارضات فلم يحصل
لنا العلم بالعمل بها الا مع الرجوع الى المرجح ولم يحصل لنا العلم بجواز العمل باحد المتعارضين مخيرا ونحن احتجنا الى المرجح ولا بد من التفتيش
عن حال الرواة لحصول اسباب الترجيح وفيه ان دعوى حصول القطع بجواز العمل بكل ما فيها وان كان راويها من الكذابين المشهورين الذين ورد
لعنهم ولزم الاجتناب عنهم من الايمة او من الضعفاء والمجاهيل ثم ما استشهد به من عمل السيد والشيخ وابن ادريس وغيرهم بالاخبار الضعيفة فلا
يدل على مدعاه اذ لعلهم علموا بها لاحتفافها بالقراين الموجبة للاعتماد ولذلك نحن نعمل بالاخبار الضعيفة المعمول بها عند معظم الاصحاب
مع انا لا نمنع حصول الظن بالاخبار الضعيفة بسبب ورودها في تلك الكتب الجليلة لكن اذا لاحظنا الكتاب مع الاصول المهملة ولو من دليل
العقل فقد يحصل ويقوى بها الى ملاحظة الاسانيد فقد يوجب صحة السند حصول ظن يمكن به تخصيص القاعدة وتقييدها لا يوجبه نفس ورود
الخبر في تلك الكتب والحاصل ان التحقيق هو الاعتماد على ما يحصل به الظن والرجحان وملاحظة الرواة من اسبابه فربما يتفاوت الحال بسبب ذلك ابدا
من الملاحظة سواء كان في الاخبار المتعارضة او غيرها **الفن الثاني** ما نقل عن بعض الفضلاء من ان الاستقراء وتتبع سير السلف يكشف
عن ان علماءنا كانوا يعملون بكل ما حصل لهم الظن بانه مراد المعصوم وان كان من رواية ضعيفة او غيرها فلا حاجة الى معرفة حال الرواة بل المتبع
انما هو الظن وقد اجيب عن ذلك كما يشهد به ملاحظة حال السيد وابن ادريس وغيرهما وعملهم ببعض الاخبار الضعيفة لعله لكونها محفوفة بالقراين
القطعية عندهم وكيف يجوز العمل بالظن من حيث انه ظن وقد يكون منشاؤه الهوى والعصبية والحسد فيحصل الهرج والمرج في الدين لعدم
الانضباط فيجب ان يكون ما يعول به ظنا منضبطا كظاهر الكتاب والحديث مطلقا او الصحيح منه والتحقيق ان هذا الاستقراء صحيح بالنسبة الى طريقة اكثر
علمائنا لا يحسن انكاره والسيد وابن ادريس وامثالهما انما كانوا يمنعون عن العمل بخبر الواحد لا مطلقا بما يحصل به الظن بمراد المعصوم فلا يجوز
العمل بمثل القياس والاستحسان ونحوهما ولم يظهر من المشكل ذلك ايضا ولكن هذا لا يستلزم عدم الاحتياج الى علم الرجال اذ معرفة حال
الرجال والعلم بثقتهم مما يحصل به الظن من الاسباب الموجبة له فهذا يساوي العمل بمطلق الظن فاذا حصل من كون الرجل ثقة الظن بمراد المعصوم وفي
عدمه لو لم يكن ثقة فكيف يتم بعدم مدخليته في الظن وهو انما يحصل من علم الرجال كما يقال ان الواجب هو متابعة ما حصل لنا من الظن ولا يجب
علينا الفحص عن امارات الظن لانا نقول نحن مكلفون بالظن بعد استفراغ الوسع والظن بعد الاستفراغ انما يحصل بعد الاستفراغ فيما له مدخلية
في حصول الظن وعدمه فالحق ان المتبع هو الظن الحاصل بمراد المعصوم وهو قد يحصل بخبر ضعيف معمول به وقد لا يحصل باخبار عديدة صحيحة







لذلك قد يكتفى في الترجيح بورود الحديث في الكافي او الفقيه في مقابل معارضة المساوي له في السند مع كونه في غيرهما اذا لم يقترن بما يرجحه من جهة
اخرى وبالجملة المعتبر في تصحيح الاخبار عندي هو العمل بالصحيح انما هو من اجل الظن لا لاية لا لغيرها كما اشرنا سابقا وقد يدفع الافراط والتفريط
في ذلك من بما يبالغ بعض متاخري الاصحاب في رد غير الاخبار الصحيحة ولو بسبب توهم اشتراك او بسبب عدم التصريح بالتوثيق وان كان الرجل مثل ابراهيم
بن هاشم او مثل سماعة بن مهران او الحسن بن علي بن فضال لانه ليس بصحيح وربما يبالغ بعضهم في العمل بالضعيف في اي كتاب يكون وباي سند يكون والتحقيق
الرجوع الى ما يوجب الظن والرجحان بالنسبة الى المعارض فالصحيح من جملة تلك الاسباب انما يعتبر لاجل الظن والتعبد في تتمة كلام المجيب وان
يقال تحقيق الحال فيها ما ذكرناه في مبحث خبر الواحد من ان تعيين الظنون المعلوم حجيتها بالخصوص غاية الاشكال بل المدار على ما يحصل به الظن بمراد
المعصوم الا ما خرج بالدليل كالقياس فلا يحصل الهرج والمرج ولو ذكر مقام الهوى والعصبية والحسد والقياس والاستحسان ونحوها لكان هو الوجه كما
لا يخفى **الثالث** هو مشتمل امور احدها ثبوت الخلاف في معنى العدالة وفي معنى الكبيرة وعددها فلا يمكن الاعتماد على تعديل المعدلين وجرحهم
الا بعد معرفة موافقة مذهبهم في العدالة والجرح لمذهب المجتهد العامل بمقتضى جرحهم وتعديلهم وسيما مع كون تعديل بعضهم مبتنيا على تعديل من
تقدم عليهم مع جهالة الحالة الموافقة والمخالفة وقد ظهر الجواب عنه لما قدمنا في مباحث شرايط العمل بخبر الواحد من قبول الجرح والتعديل فنقول
هنا ايضا مضافا الى ما مر انه لا ريب في حصول الظن بالتزكية كيف ما كانوا اذا كان البناء في الفقه على الظن فهذا من جملة الامارات فلم يثبت علم الاجماع
الى علم الرجال وثانيها ان بعض الاصوليين اعتبر في التزكية شهادة العدلين وبعضهم اكتفى بالواحد ولا نعلم مذهب المعدلين في ذلك مع ان تعديل
اغلبهم مبني على تعديل من تقدمهم ولا يعلم موافقتهم لهم ايضا وفيه ان ذلك لا يضرنا فانا نقول بان التزكية من قبيل الظنون الاجتهادية كما اخترناه او
من باب الخبر ولو سلم كونه من باب الشهادة فيمكن الجواب عنه بمثل ما قدمناه في مباحث الاخبار في اصل التعديل مما ذكرناه هنا في الامر الاول وثالثها
ان كثيرا من الرواة من كان على خلاف المذهب ثم رجع وحسن ايمانه والفقهاء يعدون روايته من الصحاح مع جهالتهم بالتاريخ وزمان صدور
الرواية وكذا الاشكال في العكس وقد اشرنا الى ذلك ايضا في مباحث اخبار الاحاد واجبنا عنه ونقول هنا ايضا ان من يحكم بالصحة لعله علم بتاخر
الصدور او علم به من جهة القراين وهذا لا يوجب عدم الاحتياج الى علم الرجال بل هذا مما يؤيده لاحتياج لاجل تمييز امثال هذه الاشخاص عن غيرهم
والعمل بمقتضاه ورابعها ان العدالة بمعنى الملكة لا يمكن اثباتها بالشهادة والجواب لان حجيتها منوطة بالحس وفيه منع انحصار حجية الشهادة والخبر
في المحسوس اولا وكفاية محسوسية اثارها وعلاماتها بحيث يوجب العلم بها ثانيا وبالجملة حصول العلم لنا بعدالة اكثرهم بسبب تعديل المعدلين سيما اذا
كانوا كثيرين مثل الاركان الاربعة واضرابهم في الاولين والفضلاء الخمسة واضرابهم في الاخرين وهكذا اتانا حصول الظن والرجحان بحيث لا يعلم
سيما اذا تعددوا والاكتفاء به كما اشرنا رابعا ومنع كون العدالة عبارة عن الملكة المخصوصة خامسا وخامسها ان شهادة الفرع غير مسموعة سيما اذا
كان متنازلة بمراتب كما فيما نحن فيه ويظهر الجواب عنه مما تقدم من منع كونه شهادة وحصول اليقين منهم بروايتهم وكفاية الظن بروايتهم وسادسها انه
لا يمكن العلم بالمعدل له المجروح غالبا بسبب اشتراك الاسم ولا يمكن العلم بصحة السند من جهة احتمال السقط فلعلها سقط من الرواة كان ضعيفا
فلا فائدة في الجرح والتعديل فلا فائدة لمعرفة علم الرجال وفيه انا اذا بنينا على العمل بالظن فالمدار على الظن فاذا حصل لنا ظن بسبب القراين
من جهة الراوي والمروي عنه وطبقة الرجال ونحو ذلك كون الرجل واحدا معينا من المشاركين في الاسم فنتبعه واذا لم يحصل فنتوقف وسابعها
ان السهو والغفلة والخلط في كثير من طرق روايات الشيخ عند نقل الاخبار عن الاصول كانه روى عن صاحب الاصل عن روى عن الامام فصار مرسلا فقط
والقائلون بكونه مسندا كما وقع ذلك في كتاب الحج في روايات الشيخ عن موسى بن القاسم البجلي وكذا ربما يذكر الشيخ عن الكافي حديثا بحذف الواسطة
معلقا لان الكليني لم يحذف الراوي مع ان الكليني رواه في الكافي مسندا وانما حذف اول السند فيه اعتمادا على ما تقدم من الرواية وكذا
كثيرا ما يشتبه الاسناد كلمة المجاوزة بواو العطف فيذكر بمكان الاول الثاني وبالعكس وامثال ذلك فيما لم يظهر لنا حصول فيه والجواب عن جميع
ذلك ان السهو النادر والغفلة القليلة لا يوجب انتفاء الظن الحاصل من حال الثقة الضابط من جهة الكثرة والغلبة اذ لا شك ان الاغلب

ولكن لما يحتمل السقط تنفيه باصل العدم الا اذا حصل قرينة عمل بها الظن بالسقط
موسوف مد ظله

مع ان صاحب الاصل واسطة روى عن الامام فلا فائدة في الجرح والتعديل وتصحيح الاسناد مع امكان حصول امثال ذلك
مد ظله

انما هو لاجل هؤلاء الاعاظم اكثرهم من ذكرناهم وحفظهم اغلب من سهوهم وبالجملة انكار حصول الظن من ملاحظة الرجال مكابرة فالاولى ترك الالتفات
اليها العاشر ان يكون عالما بمواقع الاجماع ليحترز عن مخالفته وهو مما لا يكون في امثال زماننا غالبا الا بمزاولة الكتب الفقهية الاستدلالية
بل متون الفقه ايضا ومن ذلك يظهر ان معرفة فتاوى الفقهاء ايضا من الشرائط لا من المكملات كما ذكره بعضهم فان الانصاف ان فهم الاخبار ايضا مما
لا يمكن الا بممارسة تلك الكتب ومزاولتها فضلا عن معرفة الوفاق والخلاف وموافقة العامة والمخالفة وغيرها لك الحادي عشر ان يكون له ملكة
قوية وطبيعة مستقيمة يتمكن بها من رد الفروع الى الاصول وارجاع الجزئيات الى الكليات والترجيح عند التعارض ومعرفة العلوم السابقة غير
كافية في ذلك بل هي امر غريزي وهبي تحصل ببعض النفوس دون بعض فانا نرى هذه الحالة موجودة في بعض مع انهم لم يعرفوا العلوم السابقة
فيحصل له ملكة الفقه بمعرفة رد جزئياته الى كلياته واصل تلك الحالة لا يحصل بالكسب بل له مدخلية في زيادتها وتقويتها واذا اردت معرفة ذلك
فلاحظ من ليس له الطبع الموزون فانه لا ينفعه تعلم علم العروض وكذا سائر العلوم فربما يصير شخص ماهرا في علم الطب ولا يقدر على معالجة المرضى
وكذا حال استقامة الطبع فانها ايضا امر غريزي لا مدخلية للكسب فيها والمراد بالملكة المتقدمة هو ان يكون المجتهد قادرا على رد الجزئيات الى الكليات بحسب
نظره لا في نفس الامر والا يلزم كون احد من المجتهدين المختلفين في المسائل ذي الملكة دون غيره وهو ظاهر البطلان لانا نشاهد الفقهاء المعتبرين
مختلفين في المسائل غاية المخالفة ولا ريب في كون الجميع ذوي ملكات قدسية وسرعة الانتقال وبطؤه لا مدخلية لهما في حقيقة الملكة بل
السرعة فضيلة اخرى يؤتيه الله من يشاء واما استقامة الطبع فهو في مقابل اعوجاج السليقة فالاعوجاج من المعايب الحاصلة للذهن
كالاعوجاج الحاصل للبدن ولما كان الاصل والغالب هو الصحة فالمناط في معرفتها الرجوع الى غالب الافهام والا فالذي يكون معوج السليقة لا
يعرف بنفسه ان طبيعته غير مستقيمة ولا يذهب عليك ان المراد بالاستقامة ليس اصابة نفس الامر والا يلزم الحكم باعوجاج سليقة اغلب الفقهاء
بسبب اختلافهم في رد الفروع الى الاصول بل المراد ان يكون ذلك الرد مما لا يأبى صحته الافهام الغالبة وان كان مرجوحا عند مخالفيه
الرد مرجحية احد الاقوال المخالفة او كثير منها بالنسبة الى الاخر ليس معناه عدم الاستقامة ولا يلزم منه الحكم باعوجاج طبع صاحبه
والحاصل ان المجتهدين المختلفين حتى يستفرغوا وسعهم يحصل في نظر كل واحد منهم من الدليل ما لا يحكم ما فتقر نظره عليه من اصحاب الافهام
السليمة الا بخيال لغوه اخر مع استقامة طبعه اما لخفاء ما ظهر له من الوجه عليه او لظهور ما يبطل منه الاخر عليه فتفاوت افهامهم انما هو
بسبب تفاوت ظهور الحكم وخفائه لا لاجل الاستقامة والاعوجاج ثم ان القاعدة التي ذكرناها من عدم تكليف الغافل والجاهل في المباحث السابقة
يقتضي جواز عمل غير مستقيم الطبع ايضا على فهمه في البادي لكن مع تفطنه لاحتمال الاعوجاج وتقصيره في الفحص فليس معذورا فعليه ان
يعالج نفسه ويتفحص عن حالها ويعرض فهمه على افهام مشاهير العلماء السالمين الكمل المعتبرين عند اولي الافهام ويستعلم حاله بهذا الميزان المستقيم
والقسطاس القويم فاذا ظهر الاعوجاج فليحترز عن العمل برايه ومما ذكر يظهر حال تقليده ايضا ثم ان الاحتياج الى الملكة المذكورة مما لا ريب فيه
اذ كثيرا ما يكون في تعدية بعض الاحكام الكلية او في لزوم بعض اللوازم للملزومات خفاء لا يهتدى اليها الا من ايده الله بهذه الملكة والقوة الفقهية
مثلا اختلف الفقهاء في ان من يطيق الحج وفي طريقه عدو ولا يندفع الا بمال هل هو يقدر عليه فهو مستطيع او ليس بمستطيع فمنهم من ادرج ذلك
في قوله تعالى من استطاع اليه سبيلا وان هذا من افراد المستطيع لاطلاق المستطيع عليه عرفا كما ان الواجد للمال يعد مستطيعا اذا طالبه يسرع خارج
البيت ولا يمكن له الاعتذار بانه غير واجد فلا يجب عليه اذا تمكن من دخول البيت واخراج المال فكذلك فيما نحن فيه فلا يشترط الفعلية وعدم المانع
اصلا في صدق الاسم ومنهم من لم يدرجه لان الحج واجب مشروط بالاستطاعة والاصل عدم الوجوب ما لم يعلم حصول الشرط ومع وجود هذا العدو
لا يعلم حصول شرط الاستطاعة وربما يستدل بانه اعانة على الاثم والظلم وعلة الحق عدم الاندراج لان المحرم انما هو الاعانة على الظلم من
حيث انه ظلم ومثال الاخر تعين قصد تعيين البسملة في قراءة السورة والغافل يحسب انه لا دليل عليه ومن قال باشتراطه استدل عليه بالاوامر الدالة على
وجوب قراءة السورة الكاملة فيحصل الاندراج قراءة السورة التي لم يقصد تعيين البسملة لها في قراءة السورة الكاملة وعلة الحق عدم الاندراج

كما شرحناه





كما شرحناه في موضعه واعتبار هذه الملكة لا اختصاص له بالفقه بل جميع العلوم المحتاج اليها لانه مقتضى رد الفروع الى الاصول والجزئيات الى الكليات
فلابد في علم اصول الفقه مثلا ايضا من تلك الملكة فالذي يحتاج اليه في مسئلة مقدمة الواجب مثلا في الاصول انما هو ملكة اثبات ان وجوب المقدمة
من لوازم وجوب ذي المقدمة ام لا وفي الفقه الى ان ذلك الامر الفلاني هو مقدمة للامر الفلاني ام لا وهكذا في مسئلة اقتضاء الامر بالشيء
النهي عن ضده الخاص وغير ذلك من الامثلة والمنازع في اعتبار الملكة وان كان لا يستحق الجواب لكونه كالمخالف لجلي البرهان بل للبديهة
لكنا نشير اليه لتنبيه الغافلين فمن شبهته انه ينافي القول بوجوب الاجتهاد عينا او كفاية على القولين لانا نعلم بالعيان ان كثيرا من الناس ليس له
تلك الملكة وان خصصناه بذوي الملكات فهو ايضا باطل لانه قبل الاجتهاد وتحصيل ادلة الفقه لا يظهر له انه ذو ملكة ام لا ومع عدم العلم بالشرط
كيف يجب عليه مع ان كثيرا من المشتغلين يظهر بعد السعي وبذل الجهد انتفاؤها فكيف حكم الحكيم العدل بوجوبه عليه مع فقدان الشرط و
قد مر انه لا يجوز التكليف مع علم الامر بانتفاء الشرط وجوابها ان هذا الكلام يجري في اصل التحصيل وطلب العلم بالعلوم العربية وغيرها فان كثيرا
من الناس يعلم من حاله عدم الاقتدار اولا وكثيرا منهم يظهر لهم عدم الاقتدار بعد صرف مدة من عمره والحاصل ان من علم من حاله عدم الاقتدار وعدم
الملكة فليس مكلفا جزما وهو يخرج من العمومات بالبرهان القاطع ومن لم يعلم حاله في الاقتدار والملكة فتكليفه ابتلائي كما حققناه في مطاوي
مباحث الاوامر وذلك كتكليف الحائض في الصبح بالصيام مع تحيضها في العصر في نفس الامر فوجوب الاجتهاد للمكلفين مثل وجوب الصوم لها
ومنها ان اشتراط الملكة يستلزم عدم العلم بوجود المجتهد ومعه لا يمكن الامتثال غالبا في امثال هذا الزمان فيجب التكليف بما لا يطاق
فلانها امر خفي مع انه غير منضبط لاختلاف الطبائع فيها غاية الاختلاف فلا يظهر ما هو المعتبر هيهنا للعوام وفيه ان ذلك كلام يجري في اصل
معرفة المجتهد وسيجيء جوابه وبيان امكانه وان ذلك شبهة في مقابلة البديهة ومنها انهم قرروا لنا قواعد يستنبط منها بعض المسائل
ولا حاجة لنا فيها الى تلك الملكة نعم قد وضع الاصوليون قواعد مبتنية على ادلة مدخولة وعبارات ضعيفة مثل ان مقدمة الواجب واجب و
الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده الخاص وان الامر والنهي لا يجتمعان وان استصحاب الحال حجة يحتاج استنباط المسائل منها الى تلك
الملكة وهذه قواعد واهية لا نحتاج اليها ولا يجوز التمسك بها اقول ومن القواعد التي قرروا لنا قولهم كل شيء فيه حلال وحرام فهو حلال
حتى تعرف الحرام بعينه وقد عرفت الاشكال فيها وان المراد منها هل هو موضوع الحكم ومحله او نفس الحكم او ما يشملهما ثم المراد من الموضوع
والمحل اي معنى واجراء حكم هذه القاعدة في تلك المحتملات اصعب شيء وهكذا الكلام في قولهم كل ماء طاهر حتى يعلم انه قذر فان الاشكال في
ان كل الماء القليل الذي هو محل نزاع الباحثين فيه يدخل في هذا الاصل فيمكن الاستدلال على عدم قبول مطلق ماء القليل للنجاسة من جهة عدم
ثبوت حكم من الشارع من جهة اختلاف الادلة او هو مختص بالمصاديق الموجودة في الخارج التي لا يعلم طريان النجاسة عليها وهل المراد منه استصحاب
الطهارة فيكون المراد كل ماء طاهر طاهر ام لا الى غير ذلك من المحتملات في الحديث ولا ريب ان معاني تلك القواعد المستنبطة من تلك الاخبار
ليست مما اتفق عليه الافهام السليمة بل هم مختلفون في ان المراد منه ماذا فعلم انه من النظريات المحتاجة الى الملكة وكل ذي ملكة يحكم بما يفهمه
من التفريع والرد واما قوله قواعد واهية الخ فقد مر الجواب عنه مشروحا ومنها ان هذه الاحاديث والاخبار كان يعمل بها في عصر الائمة
كل من سمعها عالما كان او عاميا وتقريرهم اياهم على ذلك يدل على ان كل من فهمها يجوز ان يعمل بها من دون توقف على شرط اخر من الملكة
وغيرها وفيه ان العمل بها مما يسهل فهمه منها للعامي وغيره لا يوجب عدم اشتراط العمل بما لا يفهمه كل احد على تلك الملكة ومرادنا ان من يريد
اقتناص كل ما يمكن ان يستخرج من تلك الادلة منها ويحتاج الى ذلك لا بد ان يكون له تلك الملكة وهو المجتهد كيف الجواب عما فيه بقي انهم
كانوا يعملون بالاخبار بعد الفحص عن المعارض وحصول الملكة المحتاجة اليها في علاج المتعارض فان عدم احتياج المشافهين للائمة
ومن في معناهم الى علاج المعارضة وحصول تلك الملكة لعلهم لعدم عثورهم على المعارض وعدم تفطنهم لاحتمال وجوده او لتمكنهم عن السؤال
عن امامهم لا ينفي احتياج غيرهم اليها واما ما يقال ان عموم تكليف المكلفين بالعمل بالاخبار يدل على ان العمل بالافراد الخفية واللوازم الغير

البينة التي لا يهتدي اليها الاكثرون ولا يعرفون فرديتها ولزومها الا بعد النظر والاستدلال غير لازم والا لزم التكليف بما لا يطاق بالنسبة الى غير
المتمكنين فهو في غاية السخافة فان ذلك يستلزم عدم تكليف العجمي بمضمون ايات القران والاخبار مطلقا فان قلت انهم مكلفون بالعمل بها بسبب انهم
قادرون على التعلم والاخذ ممن يعلم فنقول امثالها نحن ايضا فلا ريب لاختلاف مراتب افهام المكلفين فهم الافراد الظاهرة ايضا فيكون
التكليف بالظواهر والمنطوقات ايضا غير منضبط وهو مما لا يلتزمه بل النصوص ايضا قد يختلف حالها فقد يكون لفظ نصا عند شخص ظاهرا عند
اخر وهكذا فالتحقيق ان المكلف به منهما ما يمكن ان يفهم من اللفظ ولو عند جماعة خاصة من الاذكياء وعدم فهم غيرهم من العامة لا يوجب عدم
تكليفهم فان لم يتفطنوا لها ولا لاحتمال ارادتها ولزوم التفحص عنها فالجاهل والغافل معذور وان تفطنوا فتكليفهم الرجوع الى العالم المتمكن
ثم ان ما ذكرنا لا ينافي ما قدمناه في مباحث العموم والخصوص والاطلاق والتقييد من ان الاطلاق ينصرف الى الافراد الشايعة وانه ليس بحجة
في الافراد النادرة فان المراد من الافراد النادرة ثمة ما لا يحصل الظن بارادتها وان حصل القطع بفرديتها وبارادتها بعد التامل والنظر
والفرق بين ظن فرديته للكلي وظن ارادة فرد من الكلي واضح والاول يرجع الى منع معرفة الكلي ويستلزم التشكيك في حقيقته فان الشك
في كون ماء السيل ماء يوجب الشك في ان ماهية الماء هل هي موسعة يشمل هذا الفرد ام لا لكن الشك في دخوله تحت المطلق في قول القائل بع ما
ليس بعرفا في الكل لانه لا ريب في كونه فردا بل الاشكال انما هو في ارادة هذا الفرد ثم انه يتجه على جواز العمل بالافراد الخفية واللوازم الخفية
البينة ايضا قولهم علينا ان نلقي اليكم الاصول وعليكم ان تفرعوا وبصحيحة روايتان صحيحتان رواهما البزنطي عن الرضا وهما مذكورتان في اخر السرائر
ثم ان تحقق هذه الملكة واستقامتها وجواز الاعتماد عليها كما ذكره بعض المحققين يستدعي امورا الاول عدم اعوجاج السليقة وقد مر الاشارة اليه
الثاني ان لا يكون بحيث لا يقف ذهنه على شيء ولا بليدا لا يتفطن بالدقائق ويميل الى كل ما هو بل لا بد ان يكون له ثبات
وذلك لا ينافي جواز تبدل الراي مع تجديد النظر وان يكون فطنا حاذقا ينتقل مما يرد عليه من المسائل الى ملاحظاتها وملاحظة جميع ما يتعلق بتلك
المسائل الثالث ان لا يكون جريا في الفتوى غاية الجرأة ولا مفرطا في الاحتياط فان الاول يهدم الدين والثاني لا يهتدي
سواء الطريق ولا يقضي حاجة المسلمين بل ربما يشوه الدين وينسب الشين اليه الرابع ان لا يكون من الترديد والتاويل ولا يعتني بنفسه بذلك فانه ربما
يجعل بذلك الاحتمال البعيد من الظواهر لما انس بذلك فان للانس بكل طريقة اثرا بينا في ازلال الذهن واضلال الفكر عن الصراط السوي
ومن جملة ذلك الانس بطريقة الحكماء والرياضيين والنحويين وجزئه لذلك فان طريقة فهم هذه العلوم مباينة لفهم الفقه وقد راينا بعضهم يقولون بعض الفتح في
الادلة الفقهية يحتمل ان يكون المراد منه كذا واذا قام الاحتمال بطل الاستدلال وانت خبير بان الفقه اغلبه ظني وادلتها ظنية ومعنى الظن قيام
الاحتمال البعيد فلذلك لا ينتظم اساس فقههم الا لتكثيرهم الاحتمال وابطالهم الاستدلال الخامس ان لا يكون لجوجا فان ذلك المرض قد يكون طبيعيا
كالعقاد المجبولة على حب اللجاج وقد يكون لحب الرياسة واظهار الفضيلة فمثل هذا الشخص لا يرجى منه الاستقامة على الحق واياك والكلام مع مثله
واستعذ بالله من خلقه الا ان تظن امكان ارشاده الى الحق ورده عن ذلك المنكر ويقرب من ذلك كونه لجوجا عنودا فقد راينا كثيرا من صلحاء العلماء
مبتلى بهذا المرض فاذا تكلم بشيء بادي النظر غفلة او لاجل شبهة سبقت اليه فيلج ويكابر ويصادر بالمطلوب وربما يتمسك بما هو اوهن من بيت العنكبوت
الا من جهة خروجه عن الحالة الطبيعية المدركة الى مقتضى حالة اخرى المنكرة او للعناد والحق في محو الذكاء السادس ان لا يكون مستبدا بالراي
في حال قصوره بل في حال كماله ايضا فان الجبل الجبلة الانسانية الغفلة والسهو كالطبيعة الثانية ثم اعلم ان المراد بالاجتهاد في قولنا الاجتهاد يتوقف
على تلك الملكة يمكن ان يجعل بمعنى ملكة الاجتهاد كما عرفته تسمحا المجازية وقد تقدم وبمعنى الفعلية وهو استفراغ الوسع في تحصيل الظن بالحكم الشرعي
وما يتوهم انه لا يجري على الاول لان الملكة هو نفس الاجتهاد لا شرطه فهو مندفع بان الملكة التي هي نفس الاجتهاد هي الملكة الخاصة المترتبة على جميع شرايط الفقه
التي من جملتها الملكة العامة التي هي تمكن رد مطلق الجزئيات الى الكليات والفروع الى الاصول لا رد جزئيات الفقه الى الكليات فلا تغفل واما ما يتوقف
كمال الاجتهاد عليه فامور الاول علم المعاني والبيان والبديع ونقل عن الشهيد الثاني ره والشيخ احمد بن الشيخ البحراني انه جعل الثلاثة من شرايط اصل الاجتهاد







وعن السبزواري ايضا انه جعل الاولين من الشرايط وغيرهم جعلوا هذه العلوم من المكملات والحق ان بعضها مما يتوقف عليه الاجتهاد مثل مباحث القصر والانشاء والخبر
من علم المعاني وما يتعلق بمباحث الحقيقة والمجاز واقسام الدلالات من علم البيان لكن المحتاج اليه منها مذكور في كتب الاصول غالبا وهو لا ينافي كونها مما يتوقف
عليه اصل الاجتهاد ثم ان جعلنا الابلغية والافصحية من مرجحات الاخبار والادلة فلا ريب في الاحتياج الى العلوم الثلاثة اذ لا يعرفان في امثال
هذا الزمان الا بملاحظة العلوم الثلاثة والتحقيق ان الفصاحة اذا اوجب العلم بكون الكلام عن المعصوم او الظن المتاخم للعلم كما يظهر من ملاحظة
نهج البلاغة والصحيفة السجادية وساير كلمات امير المؤمنين ع في خطبه واضحة وكذا اذا اوجب رجحان كون الحديث عن الامام حيث عارضه
موهوما عند المجتهد لكن ذلك نادر في اخبار الفروع والثاني بعض مسائل الهيئة مثل ما يتعلق بكروية الارض ومعرفة تفاوت مطالع البلاد
وتباعدها وما يترتب عليه جواز كون اول الشهر في ارض غير ما هو اوله في بلد اخر وجواز كون الشهر ثمانية وعشرين يوما لبعض الاشخاص ولا يبعد كون
ذلك من الشرايط ويمكن ان يقال يكفيه في ذلك للفقيه العمل على مقتضى ظواهر صوموا للرؤية وكذلك الحال في معرفة القبلة فانه يكفيه الاستقبال فيما
يمكن له العلم والعمل بالظن فيما لا يمكن والعمل بما ورد في المضطر لو لم يحصل له الظن ايضا والثالث بعض مسائل الطب للاحتياج الى معرفة القرن
والمرض المبيح للفطر وامثال ذلك وليس ذلك من الشرايط لان شان الفقيه بيان الحكم باتصال الشرائط لا بيان ان اطرافها مثل ان القرن يوجب
التسلط على الفسخ في النكاح والمرض المبيح للفطر واما حقيقة القرن والمرض فليس معرفتهما شان الفقيه والا لزم ان يعلم الفقيه جميع العلوم
والصنايع اما لها لاحتياج الحوادث الشرعيات اليها مثلا يجب على الفقيه ان يحكم بان المبيع اذا خرج معيبا فللمشتري الخيار او ان ظهر له الغبن
فله الخيار ويثبت له الارش واما معرفة العيب والغبن والارش فلا يجب عليه كما لا يخفى الرابع هو بعض مسائل الهندسة مثل
ما يتعلق بشكل العروس ويظهر الوجه مما تقدم الخامس بعض مسائل الحساب مثل الجبر والمقابلة والخطائين والاربعة المتناسبة مما يستخرج به
المجهولات ويظهر عدم الاشتراط مما تقدم فان شان الفقيه فيما سئل عن اذا قال احد لزيد علي نصف العشرة الا نصف ما لعمرو ولعمرو علي عشرة الا نصف
ما لزيد ان يقول ان اقرار العقلاء على انفسهم جايز ولا يجب عليه تفسير المقدار ثم ان القدر الواجب من تلك الشرايط المذكورة هو ما يندفع به الحاجة فلا
يجب صرف العمر الكثير في تحصيل المهارة في كل واحد منها فان الفقه الذي هو المقصد مع ان الفقه ايضا مقدمة للعمل والعبادة فلا بد من عدم
صرف العمر فيما لا يعنيه **قانون** يشترط في المفتي الذي يرجع اليه المقلد بعد الاجتهاد ان يكون مؤمنا عدلا اما الاول فان اشتراط الايمان اجماعي ومبني على
عدم جواز الرجوع الى كلام المخالفين مع مخالفة الحكم لنا ولا اظن ان من يخالف مذهبه يقدم فتوى على وفق اصولنا كما كان جماعة من اصحابنا مثل
الفرق والعامة كانوا يعتمدون عليهم فيشكل الحكم بعدم جواز الرجوع اليه وعلم الاجتهاد بالحكم لا ينافي عدم التقصير في الاستنباط وعدم الكذب
في الاخبار عنه واما العدالة فظاهرهم اعتبارها وانه لا يمكن القول بكفاية الوثوق في الاستنباط والصدق نظير ما كان يقوله الشيخ
في اخبار المتحرز عن الكذب مع كونهم فاسقين بساير الجوارح ايضا ويشترط في صحة رجوع المقلد اليه علمه بكونه جامع شرايط الافتاء بالمخالطة
على حاله او اخبار جماعة يفيد العلم وقيل وشهادة العدلين وفيه اشكال وذهب العلامة في التهذيب الى كفاية الظن قال لا يشترط في المستفتي
علمه بصحة اجتهاد المفتي لقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر من غير تفصيل بل يجب عليه ان يقلد من يغلب على ظنه انه من اهل الاجتهاد والورع وانما
يحصل له هذا الظن برؤيته له منتصبا للفتوى بمشهد من الخلق واجتماع المسلمين على استفتائه وتعظيمه وقال المحقق ره ولا يكتفي العامي
بمشاهدة المفتي متصديا ولا داعيا الى نفسه ولا مدعيا ولا باقبال العامة عليه ولا باتصافه بالزهد والورع فانه قد يكون غالطا في نفسه او مغالطا
بل لا بد ان يعلم منه الاتصاف بالشرايط المعتبرة من ممارسة ومطارحة العلماء وشهادتهم له باستحقاق منصب الفتوى وبلوغه اياه وقال في المعالم بعد
نقل كلام العلامة والمحقق كما نقلنا وكلام المحقق هو الاقرب ووجهه واضح لا يحتاج الى البيان واحتجاج العلامة بالاية على ما صار اليه مردود اما
اولا فلمنع العموم فيها وقد نبه عليه في النهاية واما ثانيا فلانه على تقدير العموم لا بد من تخصيص اهل الذكر بمن جمع شرايط الفتوى بالنظر الى
سؤال الاستفتاء للاتفاق على عدم وجوب استفتاء غيره بل على عدم جوازه فلا بد من العلم بحصول الشرايط او ما يقوم مقام العلم وهو شهادة

العلائق ويظهر من كلام المرتضى رضي الله عنه الموافقة لما ذكره المحقق حيث قال للعامي طريق الى معرفة صفة من يجب عليه ان يستفتيه لانه يعلم بالمخالطة والاخبار المتواترة حال العلماء في البلد الذي يسكنه ورتبتهم في العلم والصيانة ايضا والديانة قال وليس يطعن في هذه الجملة قول من يبطل التقليد بقوله كيف يعلم عالما وهو لا يعلم شيئا من علومه لانا نعلم اكثر الناس في التجارة والصناعة في البلد وان لم نعلم شيئا من التجارة والصناعة وكذا العلم بالنحو واللغة ونحوهما من الاداب انتهى كلامه وتحقيق المقام على ما استفاده الاستاد سلمه الله من المباحث المتقدمة ان الجاهل والغافل من العوام الذين لا تبين لهم لا تكليف عليهم الا بما يقتضيه طاقتهم وعقولهم انما الكلام في اهل الفطنة والذكاء والتمييز وطلبة العلوم المتبصرين باحوال الاصل العملي والعلمي البالغين مرتبة الاجتهاد وفي بيان حال العامل في مناظراتهم وتحصيل المسائل لنفسه لا ليترتب عليه العمل بحقيقة الحال فيتفرع عليه الامر بالمعروف فنقول لا قوة الا بالله ان كان بالنظر الى بادي النظر هو اشتراط العلم ولا امكان في الاكتفاء بالظن مع عدمه ولكن دقيق النظر يعطي كفاية الظن مطلقا للاصل ولزوم العسر غالبا فان قلت ان الاصل ارتفع باشتغال الذمة بالاخذ من المجتهد وهو لا يرتفع الا بالعلم قلنا اشتغال الذمة بازيد من الاخذ عن ظن اجتهاده غير معلوم وكذا الجواب عن الاجماع لو تم بتقريب ان يقال الاجماع منعقد على وجوب الاخذ من المجتهد وهو لا يحصل الا من علم كونه مجتهدا فان الاجماع انما هو القدر المشترك وهو ذلك لا موضع النزاع ويدل عليه ايضا ان اعتبار العلم يوجب العسر والحرج غالبا ويظهر ثمرة هذا النزاع فيما لو كان عالم في بلد وهو في نفس الامر مجتهد لكن كل من دونه من العلماء في ذلك البلد بعضهم يعتقد اجتهاده وبعضهم يظنون فهل الظانين اذا تفطنوا لهذه المسألة اعني جواز العمل بالظن في ذلك وعدم الجواز فهل يجب عليهم التفحص من الخارج والتفتيش حتى يحصل لهم العلم ام لا واما من لم يتفطن للمسألة وجزم بكونه مجتهدا مع مخالفته لنفس الامر فلا اشكال في انه ليس عليه شيء والحاصل انه لا دليل على وجوب تحصيل العلم نعم هو اولى واحوط ومما حققنا يعلم ان المراد بالظن الذي يكتفى به هو الظن بعد بذل الجهد لا الظن البادي كما قلناه في الظن بعدم المخصص حيث جوزنا العمل بالعام قبل الفحص فلا يعترض المتوهم انه لا وجه للاكتفاء بمطلق الظن ثم ان الظاهر من مراد العلامة من الاعتماد على قول الناس واجماع المسلمين على الاستفتاء كما هو ظاهر كلامه اشتمالهم على اهل العلم والفهم والفطانة والا فاجتماع مطلق العوام لا يفيد الظن بشيء الا ان يكون ذلك على سبيل الاسترداد الكاشف عن استحقاق المرجوع اليه بحكم العادة باردائهم اذا وصل اليهم خلاف ما فهموه برهة من الايام المتطاولة ثم ان الكلام في اتحاد المفتي واما مع التعدد فان تساووا في العلم والورع واتفقوا في الفتوى فلا اشكال ايضا في التخيير وكذا اذا اتفقوا ولكن تفاوتوا في العلم والورع فيقدم الاعلم وفيه اشكال سيظهر وجهه مما يأتي بطريق الاولى وان اختلفوا في الفتوى فان تساووا في العلم والورع فهو مخير في تقليد ايهم شاء لعدم المرجح وان كان بعضهم اعلم واورع من غيره فالمعروف من مذهب اصحابنا بل ذكر بعضهم انه لا خلاف فيه عندنا انه يقدم على غيره لانه اقوى وارجح واتباعه اولى واحرى وانه يتعين له الامامة بين المجتهدين واختلف فيه العامة فمنهم من وافقنا على ذلك والاكثرون سوغوا تقليد المفضول وغيره لاشتراك الجميع في الاجتهاد والعدالة المصحح للتقليد ولان المفضولين من الصحابة وغيرهم كانوا يفتون من غير نكير واقول ان ثبت الاجماع على ما ذكره الاصحاب فهو والا فلم يثبت في امثال هذه المسائل والا فالاعتماد على هذا الظهور والرجحان مشكل وتشبيهه بامارات المجتهد قياس مع الفارق وفي كلام المحقق الاردبيلي في شرح الارشاد منع تقديم الافضل في المحاكمة والتقليد نعم ان ارادوا ان على المقلد ان يظن بمجتهد اماما لاجل انه يحصل الظن بحكم الله الواقعي والمجتهدان المختلفان امارتان على ذلك الحكم كامارات المجتهد عليه ففيه انه لا يتم على الاطلاق فان من كان مقلدا في مجتهدين احدهما اعلم من الاخر وهما مختلفان في الفتوى وهو في عصر وحيث مجتهدين اخرين في بلاد اخرى فكيف يحصل له الظن بان قول اعلم المجتهدين الذي في بلده هو حكم الله الواقعي دون من هو ادون منه لاحتمال ان يكون بعض المجتهدين الذين في البلاد الاخر مخالفا للاعلم وموافقا للادون مع كونه مساويا للاعلم في العلم او اعلم منه وان سلمنا نفي اعلمية الغير باصل العدم لكون الزيادة من الحوادث لكن اذا علم وجود الاعلم واحتمال موافقته لذلك الادون فلا مناص فيه عما ذكرنا فيرجع ما ادعوه الرجحان وادعاء حصول الظن بقول الاعلم الى افادة الظن بعد هذا الحال





وهذا الشرط يعني ان ومن اختصاص المجتهد في هذين الموجودين في بلده فيكون العمل على قول الاعلم او الاورع وليس هذا معنى حصول الظن بحكم الله الواقعي لا بشرط وعلى الاطلاق الذي هو مقتضى الناظرين في هذه المسائل بل لا يمكن دعوى ذلك مع ملاحظة فتاوى الاموات ايضا فان دعوى حصول الظن بحكم الله الواقعي من قول المجتهد الحي الذي هو ادون من ابن شيء من المجتهد الميت دون قول ذلك الميت مجازفة من القول فان قلت ان فتوى الميت يخرج بالدليل على عدم جواز العمل بقوله قلت الدليل العقلي اعني سد باب العلم الموجب للعمل بالظن مع بقاء التكليف ضرورة وقبح تكليف ما لا يطاق لا يقبل التخصيص الا ان يرجع ذلك بما ينبغي من اخراج القياس والاستحسان وسيجيء تمام الكلام وعلى هذا فلا بد ان يقال بالتخيير بين الاعلم وغيره ومع يكون حكم الله الواقعي يجب طلبنا له هاهنا بل احد المجتهدين الموجودين في العالم بل الميتين ايضا لو جوزنا العمل بقولهم فاذا تردد الحكم الواقعي بين هؤلاء فمقتضى الدليل التخيير وان ارادوا ان ذلك حكم اخر من جناب الحكم الواقعي وانه لم يحصل الظن بالحكم الواقعي كالتقية النائبة عن الحق فلا دليل على وجوب ترجيح الاعلم فان الذي يثبت من الدليل انه اذا لم يكن للمقلد العلم بحكم الله الواقعي يجوز له العمل بظن من تمكن من استنباط الحكم من هذه الادلة واما ان ظن هذا الشخص هل هو كاشف عن الواقع ام لا فلا يحتاج اليه على هذا الفرض فح فلا دليل على اعتبار الاقوى بل لا معنى لاعتبار الاقوى ولا الاقرب ولا الارجح فانه لما حكم الله الظاهري هو ما كان ارجح لا بد له من متعلق ومن بيان ارجحيته في اي شيء فان قلت المراد ما كان ارجح واظهر انه حكم الله الظاهري فهو دور وان قلت المراد ما كان ارجح بالنسبة الى ما اراده الله في الواقع فهو الظن بحكم الله الواقعي والمفروض عدمه والحاصل ان الادلة اكثر فيه هي حاكية من حكم الله الواقعي والترجيح الحاصل فيها والاظهرية المتعلقة بها انما هو بالنسبة الى ما هو المراد في الواقع فلا يصح فرض احتمال ارادة الحكم الظاهري غير كونه ظاهرا انه حكم الله الواقعي لا يقال ان الاصل حرمة العمل بالظن خرج الاقوى بالاجماع ولا دليل على العمل بالاضعف لانا نقول قد بينا سابقا انه لا اصل لهذا الاصل فلا يفيد واشتغال الذمة ايضا لم يثبت الا بالقدر المشترك المتحقق في ضمن الادون والاصل عدم لزوم الزيادة فلو كانوا متفاوتين بانه اذا انحصر المجتهد في العالم في الاعلم وغير الاعلم ولم يكن هناك ميت اعلم ايضا فهنا يرجح اقوى الامارتين القائمتين على الحكم الواقعي على الاخرى لوجهه ولكنه فرض نادر لا يتحقق في امثال زماننا بل يمكن اجراء ما ذكرناه في المقلد في المجتهد ايضا بالنسبة الى الامارات فنقول لو تم ما ذكروه على الاقوى الامارتين انما هو اذا اراد تحصيل ما هو اقرب الى الواقع والظن بحكم الله النفس الامري وهو لا يتم اذا كان مقيدا بشرط وحال فلو فرض انه مجتهد لم يقدر على تحصيل الاسباب وكتب الاخبار واقوال الفقهاء وانحصر تكليفه في الاجتهاد فيما عنده من الاسباب ولكن هو لا يتمكن منه واحتمال وجود خلية الغير في طلبه احتمالا ظاهرا فتحصيل الظن لم انما هو بشرط هذه الاسباب في هذه الحال لا مطلقا وهو ليس بمعنى تحصيل الظن بالحكم الواقعي نعم المجتهد الذي جمع الاسباب واستفرغ وسعه في التحصيل ونفى وجود ما يحتمل ان يعارض الدليل المختار وهو يترجح عليه باصل العدم يمكنه تحصيل الظن بالحكم الواقعي والقول بان الاصل عدم مخالفته ما وجد من الاسباب في العالم وهو لا يتمكن منه لما عنده من الاسباب غلط فاحش لان الاصل لا يتفاوت بالنسبة الى الموافقة والمخالفة ولا يخفى ان القول بوجوب تقديم قول الاعلم للمقلد على الاطلاق لا يتم ودعوى الاجماع في امثال هذه المسائل حالها غير ظاهرة منهم وغيرها انحصر في نفسها بظهور بطلان استنادهم في دعوى منه الى انه اقرب واكثر وارجح وايضا لا يلائم الجمع بين دعوى الاجماع على متابعة الاعلم في اثبات المطلب وبين الاستدلال بانه اقرب وارجح فان الاستناد الى الثاني هو استناد الى الدليل العقلي والاستناد الى الاول استناد الى التعبد والدليل العقلي لا يقبل التخصيص والتقييد وقد مر نظيره في ادلة حجية خبر الواحد والحاصل ان المعيار في رجوع المقلد الى المجتهد ان كان هو العمل بالظن عند تعذر العلم بالحكم النفس الامري فهو تابع لحصول الظن لا بشرط من اي جهة كان وان كان تقليد الميت ولا معنى لحصول الظن بشرط حال او وقت وان كان المعيار هو الاجماع او غيره من الادلة الشرعية فهو مقصور على ما يدل عليه الدليل ودعوى الاجماع على متابعة الاعلم ايضا لم يثبت الا في الاعلم الذي علم مخالفته للاعلم او لم يعلم مخالفته لدليل الظاهر ودعوى الاجماع على متابعة الاعلم هو الاعلم على الاطلاق الا ان المقلد هنا اذا كان احدهما اعلم واورع من الاخر وان اختلفا فكان احدهما اورع والاخر اعلم فقيل يقدم الاعلم لان الورع المعتبر في العدالة يكفي في اجتهاده والاعلم لا يحتاج الى الزيادة الى الاورع وذلك بحجزه عن التقصير لكن زيادة العلم الاخر يوجب زيادة الاتقان في الفتوى وقيل يقدم الاورع ويمكن الاستدلال له

بان زيادة الورع يوجب تحمل المشقة في استفراغ الوسع ازيد مما هو حد الوسع واذا كان الامتثال يحصل بما يوجب العسر والحرج وفيه ما فيه يوجب له ذلك
بعض ما لا يدركه الا من كان له استفراغ وسعه اول مرة ويظهر التحقيق هنا بما حققنا انفا **فائدة** اختلفوا في جواز بناء المجتهد في الفتوى على الاجتهاد
السابق على اقوال ثالثها العدم الا ان يكون ذاكرا لدليل المسألة ومأخذها فاذا نسيها وجب عليه التكرار [illegible] والاول [illegible] لا يجب عليه العمل على الاجتهاد
وقيل ان مضى زمان وتغير حال يجدد بعد زيادة قوة واطلاع على الادلة فيجب التكرار على الاطلاق للاول الاستصحاب واصالة عدم الوجوب وللثاني
احتمال تغير الرأي بالنظر فلا يبقى الظن وللثالث كون المسألة معلومة بالبرهان بخلاف ما لم يتذكره [illegible] الدليل التفصيلي للاخير ما ذكر والحق هو
الاول لما ذكر وللزوم العسر والحرج ومجرد احتمال التغير لا يوجب زوال الظن الا ان يحصل له بسبب السانح وتغير الاحوال وتفاوت الاوقات
وتبدل رأيه في بعض المسائل الاصولية شك في المسألة بحيث يوجب زوال الظن ولو من جهة الاستصحاب ايضا وتساوى الطرفان فيجب عليه تكرار
النظر ثم من يجوز رأيه بسبب التكرار هل يجب ان يعلم مقلده بذلك ليرجع من قوله الاول الاظهر عدم الوجوب وما يتوهم من ان المستفتي يبقى على بلا دليل
موجب فيجب [illegible] مدفوع بان الظن ببقاء الموجب لاستصحاب كاف [illegible] والاصل عدم وجوب الاخبار ثم انا قد اشرنا الى الفرق بين الحكم والفتوى [illegible]
[illegible] هنا ونقول ان المراد بالفتوى هو الاخبار عن الله تعالى بحكم مسألة سواء كان بعنوان العموم كالقول الماء القليل ينجس بملاقات النجاسة
او الخصوص كقوله هذا المائع من الماء نجس حين ملاقاته القطرة من البول [illegible] وان كان انشاء باللفظ والحكم هو [illegible] خاص [illegible]
في واقعة خاصة متعلقة بامر المعاش فيما يقع فيه الخصومة بين العباد مطابقا لحكم الله تعالى في نظر المجتهد في هذه الواقعة [illegible]
[illegible] ان كل ما كان مثل هذه الواقعة الخاصة حكمه كذا او هذه الواقعة حكمها في الواقع كذا والحكم هو الامضاء والانفاذ والالزام [illegible] الحكم العام في
هذه الواقعة الخاصة بعنوان انه انشاء من قبل الحاكم لا اخبار من الله فيها والظاهر ان انشاء الحكم من الحاكم لا يحصل بقوله حكمت بكذا او امضيت
هكذا او انفذت كذا [illegible] بقوله لمن يحكم له بمال تصرف في كذا [illegible] وكذا [illegible]
الحكم عدم التعين في الواقعة الخصوصية التي وقع فيها الى غيرها وان كان مما وافقها بعينها وعدم جواز نقضه بخلاف الفتوى [illegible]
الخاصة التي عليها فتواها ويجوز نقضها بالمعنى الذي سنذكره وقد يشتبه الامر بين الفتوى والحكم كما اشرنا اليه فيجب تعرف الحكم من حكاية هند [illegible]
ابي سفيان ثم ان رفع الخصومة اما ان يكون بعد التداعي والتنازع من الخصمين بالفعل او من احدهما مع غيبة الاخر او صغره ونحو ذلك فما يكون قبل
ذلك اذا كان هناك خصومة متصورة بالقوة ويكون من شان الواقعة حصول الخصومة فيها مثال الاول ان يدعي احد مالا في يد حاضر او غائب او صغير
ورفع امره الى الحاكم وحكم به له ومثال الثاني ان يعقد الحاكم باكرة بالغة رشيدة يعتقد هو صحة [illegible] وتعتقد هي [illegible]
الصيغة [illegible] ومن امثلته نكاح احد المتراضعين بعشر رضعات [illegible]
احدهما المسألة والاشكال فيها بل وعدم علمها بحصول الرضاع اصلا مثل ان يسال والد المرتضعين الجاهلين بالحال عن جواز تزاوجهما بعد
[illegible] الى البلوغ ويثبت عند الحاكم ايضا وحصل لهما بالتزويج ولم يعطاهما الحال اصلا اذ لا ريب ان هنا خصومة بالقوة بين الزوجين بعد
العلم بها او لاحدهما بالرضاع بعدد [illegible] لكن الاشكال في ان الظاهر من تقييد الحكم برفع الخصومة وجعل ذلك غاية له لزوم قصد الحاكم لذلك
فيخرج كثير من الامثلة [illegible] ولذلك اشتبه حكاية هند [illegible] بينهما هو القصد وعلى ما ذكرنا فالفرق بين اعطاء زكوة التجارة الفقير بتقليد مجتهد
واخذ المجتهد تلك الزكوة واعطائها الفقير [illegible] فيما لم يتفطن صاحب المال لكونه في المسألة اصلا والمجتهد لا [illegible]
بين الفقير وصاحب المال مشكل اللهم الا ان يقال المراد بالاخذ هو الاخذ على سبيل الحكم ودفع الخصومة المتصورة قصدا وعلى ذلك يعول [illegible]
[illegible] الحكم في القواعد [illegible] القول بان المجتهد اذا اوقع عقد الباكرة [illegible] بالاذن او الاذن للغير في تزويجها [illegible] لا يجوز نقضه [illegible]
الثاني على الاطلاق مشكل اذ المسلم انما هو حكم لا يصدر الا عن مجتهد لا يتم الا الناصر [illegible] ان كل ما صدر عن المجتهد فيما يتضمن خصومة بالقوة
نوع حكم والحاصل ان الصدور عن المجتهد من شرائط صحة الحكم لا من مميزاته بحيث [illegible] المجتهد قطع الخصومة المتصورة فكما يجوز ان

تنقضه بخلاف ما اذا اوقعها [illegible] ادعى الحكم [illegible]



[illegible] ثبت لك التزويج بعد الاذن ابيك وحكمت لك هنا يجوز ان يقطعها باجراء الصيغة بنفسه فما هو الذي يصير حكما لا مطلق اجراء الصيغة
والاشكال بصورة الاذن للغير اظهر فانه يصير من حكاية هند زوجة ابي سفيان اما توهم عدم جواز التزويج فيما نحن فيه الا من المجتهد او باذنه فهو مما
لا يذهب احد اليه ثم اعلم انه يرد على تعريفنا الحكم ايضا عدم الانعكاس بالحكم بالحدود فانها يختص بحقوق الله كالشرب والزنا سيما اذا لم يطلع على الزاني والشارب احد حتى
يقع الخصومة بينهما وقد صرحوا بكون ذلك حكما لا بناء فيه في مسألة جواز عمل الحاكم بعلمه وعدمه والتفصيل بالجواز في حقوق الله دون حقوق الناس وكذلك
استدلالهم للجواز بعموم قوله تعالى السارق والسارقة والزانية والزاني والتعميم بعدم القول بالفصل وغير ذلك وكذا يرد عليه الحكم بثبوت الهلال فانهم جعلوه من باب
الحكم ولا ريب في انه متعلق بالمعاد لا بالمعاش فالتقييد بالمتعلق بالمعاش يخرجه من الحد وكذا تقييد الحد برفع الخصومة لا سيما اذا قلنا بما يدل على انهم جعلوه
من باب الحكم تفريعهم بالطلاق وغيرها قول الحاكم بان هذا يوم فطر لحصاده في الدين وبحيث في المدارك اعتمادا الى عموم ما دل على ان للحاكم ان يحكم بعلمه ولا ان [illegible]
مثل البينة فحكم بذلك وجب الرجوع الى الحكم كغيره من الاحكام والعلم اقوى من البينة ولا ريب ان ادلتهم التي اقاموها على عدم جواز نقض الحكم كلها [illegible]
بالنسبة الى هذه الاقسام سيما الاجماع اذ هو من الادلة الشرعية ولا بد ان يعلم حال مورده في الشرع وان اي هذه المعاني وقع الاجماع عليه [illegible]
لا دخال مثل الحكم بيوم الفطر بان يراد بامر المعاش ما لا اختصاص له بالشارع بل هو من ... فيرجع الى انه هل يتحقق الرؤية ام لا وهل تم عدة الشهر
ام لا ولا مدخل لذلك اصل الحكم الشرعي وان كان يرجع الى الحكم الشرعي باعتبار قطع النزاع ويتضمن ان الشارع حكم بان يحكم الحاكم ان هذا اليوم يوم الفطر
ومن فروع كونه من الحكم ثبوت حلول الاجال فيما تنازع فيه الخصمان مثل ما لو باع احد بالبيع المشروط فيه الخيار الى اول الشهر الفلاني الذي يترتب عليه اللزوم
بانقضاء الشهر الى اول الشهر ثم وقع النزاع بينهما في اليوم الخامس منه انه اول الشهر فيترتب عليه اللزوم وعدمه ولا يحتاج الى الحكم باللزوم وعدم اللزوم
فالحكم بانه اول الشهر حكم وحكمه باللزوم او عدمه حكم اخر ولا دخال الحد الشرعي بارادة ثبوت الموجب وعدمه والخصومة في ذلك متصورة ايضا بين العباد
في التصديق والتكذيب والموافقة والمخالفة فالمانع تعميم الحكم للمذكورات [illegible] فصل الحاكم بحكمه رفع ما عسى ان يقتضي من المخالفة والخصومة
ايضا وان لم يكن هناك بالفعل خصومة فيدخل كثير مما خرج منه ويخرج منه ما يتوهم دخوله فيه وقد يجعل حكم المجتهد باعتبارين من احدهما فتوى ومن
الاخر حكم كالحكم بصحة الثابتة اذا ادرك اضطرارى المشعر فهو من حيث انه مثبت لاستحقاق الاجرة حكم ومن حيث انه اخبار من الصحة فتوى وعلى هذا
فيدخل في الحكم حكم المجتهد بكون الجلد جزءا اذا اشتبه الامر وحكمه بكون اللحم مذكى اذا وقع الاشكال فيه وحكمه بان هذا الاناء من الانائين المشتبهين هو
ما وقع فيه النجاسة ومن ذلك ظهر الفرق بين قول المجتهد هذا القدح نجس لمن يقلده اذا رايناه لا ما انه وقع فيه قطرة من الخمر فاذا عدل المقلد
عن تقليده لهذا المجتهد قبل العمل بقوله من نجاسة الخمر وقلد من يرى طهارتها فيجوز له استعماله بخلاف الحكم بان الاناء الذي وقع فيه البول من الانائين
المشتبهين هو هذا فلا يجوز له الاستعمال بعده كما سيجيء بيان ذلك ومما يشكل الامر انا قلنا بان قول المجتهد اليوم يوم الفطر او هذا اللحم مذكى فهو
مما يعد بمجتهد اخر لم يثبت عنده ذلك فهذا الحكم بناء على ما مر وما سيجيء من ان الحكم لا ينقض وان معنى عدم النقض لزوم الحكم وترتب الاثار عليه كما
سيجيء بيان ذلك ومما يوهن القول بكون امثال ذلك احكاما بالمعنى المصطلح الذي لا يجوز نقضه ابدا ثم الحكم انما يتحقق باختيار احد الاقوال في
المسألة المختلف فيها واجرائه في القضية الشخصية كمسألة المتراضعين والباكرة ونحوهما ولم كان بعد مرافعة ومخاصمة بالفعل واما باجراء الحكم
على الطريقة المجمع عليها في القضية الشخصية المتنازع فيها بسبب ادعاء كل منهما الاستحقاق شرعا بزعمه كتمليك المدعي لما في يد المدعى عليه بسبب البينة
المقبولة او باجراء ما هو المختار عند الحاكم في طريق رفع التداعي كونه خلافيا مثل اثبات بعض الحقوق المختلف فيها بالبينة واليمين كالخلع والعتق
ويجب على المتحاكمين العمل بمقتضاه في الجميع هذا حال الحكم والاحكام وانفاذ الامر وامضائه واما حال الافتاء والتقليد فاما التقليد في العبادات
فواضح لانه على قول المفتي في المسألة وكذا في الحل والحرمة ونحوهما في المطاعم والمشارب والافعال والاعمال البدنية عن العقود والايقاعات واما
العقود والايقاعات مما يحصل بين اثنين غالبا فلها حيثيتان احدهما الجواز وعدم الجواز والثاني الصحة والبطلان فاما الاول فيتبع المقلد
رأي مجتهده واما الثاني فهو ايضا ظاهر التراضي وبنائهما على هذا بعد مجتهد في الاصالة الاستمرار ولما كان قد يحصل فيه النزاع من جهة المقلد من [illegible]

ادعى العلم [illegible] حكم [illegible]

الاثاد فيحتاج الى الترافع ورفع النزاع ثم ان النزاع بين طرفي العقد والمعاملة اما ان يكون من جهة مخالفة الطبع او من جهة مخالفة الطرفين في
حكم الشرع بان يكونا مجتهدين متخالفين او مقلدين لمجتهدين متخالفين فلنمثل هنالك مثالا ليتضح الامر وهو مثال العقد للباكرة البالغة الرشيدة
مع وجود الاب والحاصر عليه الاولى ان يكونا مقلدين لمجتهد يرى ان الخيار لها الثانية الصورة بحالها مع كون رايه ان الخيار للولي ولا اشكال
في الجواز والصحة في الصورتين الثالثة ان يكونا مقلدين لمجتهد واحد لكن وقع النزاع بينهما بحسب الطبع والهواء ولا ريب ايضا في صحة ما وافق
راي المجتهد وبطلان ما خالفه ولا في جوازه الرابعة ان يكون احدهما مقلدا لمجتهد والاخر مقلدا لمجتهد اخر مخالف له او يكونا مجتهدين متخالفين في
الراي ان قلنا بعدم اشتراط الذكورة في المجتهد كاهل الطرح فاما ان يتنازعا قبل العقد وبعد عقد كل منهما لرجل على حدة او بعد عقد احدهما
وفي كل من الصور يحتاج الى المرافعة الى مجتهد فان كان النزاع قبل العقد فان وافق راي الحاكم لاحدهما فيحكم له وان كان رايه التخيير في العمل فوض
... في هذه المسئلة او في مسئلة اخرى التعيين بيد الحاكم او بالقرعة وان تنازعا بعد عقد كل منهما فان ترتبا فالحكم لما وافق راي الحاكم ان كان
رايه التعيين والحكم للسابق ان كان رايه التخيير وان تقارنا زمانا فيظهر حكمها مما تقدم ومما ذكرنا يظهر احكام صور اخرى متصورة هنا مثل ما لو لم يكونا
مجتهدين ولا مقلدين او كان احدهما مجتهدا او مقلدا والاخر جاهلا او غافلا ... تمام الكلام اذا عرفت هذا فاعلم انهم ذكروا انه لا يجوز نقض
الحكم في الاجتهاديات من الحاكم اذا تغير اجتهاده ولا من غيره اذا كان لغيره ما لم يخالف قطعيا بخلاف الفتوى ... عليه بان جواز نقضه يؤدي الى جواز نقض
من مجتهد اخر فيتسلسل ويفوت مصلحة نصب الحاكم وهو فصل الخصومات وادعوا الاجماع عليه وبدل عليه الاستصحاب ونفي العسر والحرج واما جواز نقض الفتوى
بالحكم بعد تحقق المخاصمة والمرافعة فلا وجه في الجملة كما اشرنا فان احد طرفي الدعوى اذا بنى مطلبه على فتوى مجتهده والاخر على خلافه وتخاصما عند
الحاكم فلا ينقض مقتضى الفتوى بحكمه اذا خالف رايه في المسئلة وكذا اذا كانا مجتهدين ... في الجملة وان ارادوا جواز نقض الفتوى
بالفتوى فيه اشكال والذي نقطع بانهم ارادوه من جواز نقض الفتوى في هذا المقام انه يجوز مخالفة المفتي اما من المستفتي فاذا لم يعمل بعد بالفتوى ولانه
اجماعهم انعقد على عدم جواز العدول بعد العمل ما لم يظهر بطلان الفتوى من راس وعدم استحقاق المجتهد للتقليد اما قبل العمل فجوزوا العدول وان انعقد
بالحكم بتقليد مجتهده وكذلك بعد العمل في واقعة اخرى اذا تغير راي مجتهده او تبدل تقليده لمجتهده بمجتهد اخر مخالف له واما المفتي فيجوز عمل كل مجتهد على
ما اداه وان كان مخالفا للاخر وهذا هو مراد الشهيد ... في القواعد بعد العبارة التي نقلناها ... الفتوى ليس فيها منع الغير من
مخالفة مقتضاها من المفتين ... اما من المفتين فظ واما من المستفتين فلان المستفتي له ان يستفتي اخر ... ما ذكروه واما جواز نقض الفتوى
بالفتوى بمعنى ابطالها من راس او تغييرها من الحين فقد ففيه غموض واشكال وتوضيحه ان الفتوى على اقسام منها ما يستلزم الاستدامة ما لم يطرء عليه مزيل
بحكم وضعي ومنها ما لا يستلزمه فالاول مثل الفتوى في العقود والايقاعات والثاني مثل الفتوى بنجاسة الماء القليل بالملاقاة وعدم نجاسة الكر وامثال ذلك
من حلية المطاعم وحرمتها مما اختلف فيه وغير ذلك فان فرض ان يفتي احد المجتهدين بجواز عقد الباكرة باذنها وفرضنا غيبة ابيها وعقدناها بتلك الفتوى ثم تغير راي
المجتهد قبل حضور ابيها وقبل تحقق المخاصمة والمرافعة لو لم نقض هذا الفتوى بجواز العقد عليه ما يستلزم الدوام فان العقد يقتضي الاستمرار الدائم
الا كالمنقطع وقطع الاستمرار فيه يتوقف على ما اعتبر الشارع له مثل الطلاق والارتداد وانقضاء المدة وهبتها وحصول الرضاع اللاحق او
ثبوت الرضاع السابق اذا لم يعلم الزوجان بحال الرضاع قبل العقد ولم يثبت نية وخبر ان تجدد الراي من القواطع وكل الحكم بجواز نكاح بعض زوجاته
... بل ... ربما يلزم ... اذا كان مقتضى الحكم رفع النزاع ومقتضى
نصب الحاكم عدم جواز مخالفة الحكم لئلا ينافي الغرض المقصود منه فكذلك مقتضى الرجوع الى المفتي ونصب المفتي لارشاد المستفتين ان يبنوا امورهم ونظام
معاشهم ومعادهم على قوله فالشارع الذي جوز رجوع المستفتي الى المفتي في جواز النكاح وعدمه وجواز البيع وعدمه وخصه ان يبني امر معاشه ومعاملته على
فتوى ... امر المعاش ... من الامور الدائمة فاليه الذي يحصل الرخصة للمستفتي في ايجاد ذلك الامر الذي هو من الامور الدائمة فيحصل الرخصة
دائما منه وكما ان مخالفة الحاكم ومناقضة حكمه ينافي النظام ويوجب عدم الاستقرار فكذلك مخالفة الفتوى في هذا القسم من الفتوى لا يقرب جان الحرمي في





نظر الفقيه من جهة تغيير او مجتهده حتى يستبعد جواز النقض ... ان الحرمة لا يفرق في المذكورة صورة الحكم مع تغير الراي وكذلك الكلام في المجتهد اذا تغير رايه
هو صاحب المعاملة والنكاح ولا يستبعد لما ذكرنا كما لا يستبعد لو طرء عليه حكم حاكم لو كان ذكروه واما الحكم بوجوب الاجتناب عن الماء القليل الملاقي للنجس
فليس حكما بشيء يوجب الاستمرار والدوام اذ وجوب الاجتناب ليس مما يستلزم هذا المعنى وكذلك الحكم بجواز الاستعمال لا يستلزم الدوام وان استعمله فبعد تجدد
الراي يحكم بغسل ما لاقاه ووجوب الاجتناب عنه بل هو كذلك اذا افتى بنجاسة شيء خاص ووقع في النجاسة قطعا كما اشرنا اليه سابقا ايض اذ الحكم
بنجاسة لا يستلزم دوام ذلك الحكم ما دام الشيء باقيا فيجوز العمل بعدم الوجوب اذا تجدد الراي مع كون الماء باقيا على حاله وكذا العكس والحاصل
ان الحكم بوجوب الاجتناب وعدمه لا يستلزم الدوام مط ولكن حكم الزوجية اذا حصلت بسبب الفتوى يستلزم الدوام اذ العلة الموجدة في الثانية هي
العلة المبقية بعد العمل بها بخلاف الاولى بل الثاني نقول ان هذا ليس من مسئلة نقض الفتوى في شيء بل هو من النزاع فيجوز نقضها حاصل الفتوى
وهو يختلف باختلاف الموارد بخلاف اصل الفتوى فانه يجوز نقضه ومخالفته مط بلا اختلاف في الموارد فان شئت اجراء هذا الكلام في العقود فافرض
المثال فيما افتى المجتهد بجواز النكاح ثم تجدد رايه قبل التزويج فان ذلك مما يجوز نقضه بلا اشكال كما لو تجدد الراي في نجاسة القليل وعدمها قبل الاستعمال
ايض وهذا بخلاف الحكم فانه لا يجوز نقضه ... الا اذا ... التزويج حرمة المنكوحة بلا وقوع ... كان يجيء في المجتهد اذا تغير رايه
بجميع ... ان لم يلحقه حكم حاكم او لم يباشر عقده الحاكم بنفسه او بتحصيصه على انه متابعة للفتوى فيجوز نقضه ونسخه اذا تجدد راي المجتهد او مات وجاء
مجتهد اخر يخالفه بخلاف ما اذا وقع العقد بفعل الحاكم او رخصته الخاصة وكذا عقد المعاونة للمخالف اذا وقع بتقليد مجتهد يرى ... بعضهم انه
يحرم عليه ... فحكم الحاكم ايض وكذلك في المجتهد نكح امرأة جاز نكاحها عنده لنفسه ... ثم تغير رايه ورآها حراما فانه يحرم عليه الا ان يلحقه حكم حاكم وبعضهم
ذهب الى عدم حرمة حكم الحاكم ايض ووجه عدم التنافي ... منع جواز نقض الفتوى بالفتوى مط كما اشرنا بل المسلم انما هو قبل العمل كما يظهر من استدلال الشهيد
المتقدم فان جواز العدول انما قبل العمل اجماعا كما سيجيء في القانون الاتي وكذلك يتحقق بتركنا العمل على مقتضى الفتوى الاولى فيما يجيء بعده لتلك من
الموارد الواردة عليه فعدم لحوق النقض للحكم انما هو لعدم التحقيق في الحكم بسبب الامتناع بالذات ان الحكم انما هو يتحقق وحده لا يتجاوزه الى مورد اخر
الفتوى كلي حكم شرعي الفتوى فهي بعمومه ينتقض من حيث الفتوى في مادة اخرى ولا ينقض من حيث الحكم ولا ينقض ويدل على عدم جواز النقض
في الفتوى بالمعنى المذكور ايض الاستصحاب ولزوم العسر والحرج ولزوم الهرج والمرج وعدم الانتظام في امر التزويج والاموال والاملاك ونحو ذلك
ان التحقيق ان الراي يتجدد في المسئلة في الصورة المفروضة فان الراي انما هو جواز التزويج او عدم جوازه للجواز فيحتاج التزويج الحاصل على التزويج الشرعي المكلف
به ... وعدمه على جواز العقد ... يحتاج الى دليل والحاصل ان جواز نقض الفتوى بالفتوى في امثال العقود والايقاعات بعد وقوعهما مط مشكل ولم
يظهر عليه وجه وما يظهر من دعوى الاتفاق من كلام بعضهم فيما لو تغير راي المجتهد في المعاملة التي حللها وبنى عليها النقض وحرمها فهم مع ان دعوى الاجماع
على المسائل التي لم يثبت تداولها في زمان الائمة ... لا يعبؤ بها ولو فرض ان نقول بالكلية وقلنا بانه اجماع منقول فهو لا يقاوم ما ذكرنا من الادلة ولو
سلمناه فانما نسلم في مورده وهو ما لو تغير راي المجتهد وكان الواقعة مختصة به وسيجيء كلام المحقق الاردبيلي في عدم جواز نقض الفتوى بتغير الاجتهاد وان قلنا
بنقضه فلا بد ان نقول ببطلان المهر المسمى مثلا ولزوم مهر المثل وعدم استحقاق الانفاق وجواز الرجوع الى ما انفقه وغير ذلك المذكورات من توابع العقد
الصحيح والمزوج انتفاضه ولو قلنا بصحته الى الحين ونقضه من حين التغير وان المراد جواز العمل بالراي الثاني من حين التغير لا ابطال العمل بالراي
الاول من راس ففيه انه ليس بنقض حقيقي بل ليس بتغير راي حقيقة في هذه المادة الخاصة كما اشرنا سابقا لانه ليس حكما بتحريم العقد مثلا بعد الحكم
بحله بل هو حكم بحرمة الاستدامة بعد الحكم بحله المستلزم لحل استدامته فلا بد من القول بلزوم الطلاق والتزام توابع العقد الصحيح لان ذلك
ليس من باب الارتداد بل هو من باب ثبوت الرضاع السابق ولم يقل به احد وبالجملة مدار الكل من زمان غيبة الامام الى الان على تقليد المجتهدين بل الغالب
في الخلايق انهم لا مجتهدون ولا مقلدون ... ولكن ... المقلدين في البلاد البعيدة الذين لا مناص لهم من التقليد ... وذلك
انما هو العمل بفتوى مجتهديهم في العبادات والمعاملات ولا ريب ان المعاملات اكثرها خلافية وهذا الاشكال يجري فيه كلها فلا بد لكل عاقل ان يجري بيعه واجارته

ذلك بعد ذكاحه وطلاقه كلها في حضور المجتهد وبمباشرته او بمراجعته لو سلمنا ان بمحض ذلك يتحقق الحكم وان لم يحصل الخصام بالفعل والا فليستعد لفسخ مناكحاته ومعاملاته وتبدل حلاله بمجرد تبدل راي مجتهده او تبدله بلوثم بعد الفسخ بسبب تغير الراي او المجتهد لتصحيح ثانيا براي اخر ثم فسخه براي اخر وهكذا فيلزم التسلسل وعدم الاستقرار ولا اقل من موت مجتهده على قول اكثر العلماء بل كلهم على ما اتاه بعضهم من عدم جواز تقليد الموتى وان الناس صنفان اما مجتهد واما مقلد فلابد ان يجوز جميع معاملاته التي فعلها وكل ما في تحت يده حاصل له بمعاملة على مجتهد اخر ليمضيه او يتجدد والحاصل ان كلما دل على جواز العمل براي المجتهد وهو لزوم العسر والحرج وغيرهما يدل على جواز ابقاء ما يقتضي امثال هذه العقود والمعاملات وما يتفرع على ما ذكرنا جواز نكاح امراة وقع طلاقها على خلاف رايه مثلا اختلف العلماء في بعض اقسام الطلاق فعلى القول باختصاص عدم جواز النقض بالحكم دون الفتوى يلزم ان يحكم المجتهد الذي يرى بطلان ذلك برجوع المراة الى الرجل اذا وقع الطلاق بتقليد مجتهد يرى ذلك وان لم يحصل مخاصمة ومرافعة او لا بد ان يباشر الطلاق المجتهد بنفسه بقصد الطلاق والالزام او يكون عند الخصومة كذا او يمضيه بعد الوقوع لو سلمنا كفايتها مطلقا في صيرورتها حكما وانما على ما حققناه من عدم جواز نقض الفتوى ايضا بالفتوى وجواز امضاء احكامها وانظار الاطلاق فيجوز للمجتهد الذي لا يرى صحة مثل هذا الطلاق امضاؤه اذا وقع بتقليد مجتهد يجوزه ومعنى امضاء الحكم ترتب اثاره عليه من اثاره جواز نكاح هذه المطلقة لغيره كما قلنا انه لا يجوز للمجتهد الذي لا يرى نكاح الباكرة بدون اذن الولي ان ينقض النكاح الواقع بتقليد مجتهد يجوزه قبل تحقق المرافعة فكذلك لا يجوز له ان يمنع نكاح المطلقة على مقتضى رايه لان ذلك من اثار الطلاق فامضاؤه وابقاؤه معناه حكم بترتب اثار الطلاق عليه فجواز عقدها ثانيا من اثاره وذلك نظير الحكم بين المتخاصمين فكما ان معناه عدم جواز نقض مجتهد اخر وهو لزوم ترتيب اثاره عليه وان خالف رايه فيحل ان يقبل المجتهد الاخر المال الذي انتقل الى المدعي بحكم الحاكم الحاكم لرفع الراي على المدعى عليه باعوى لانه هذا المال له حكم بعد البينة فيحكم بكون المال له وهكذا ساير الثمرات فكذا في الفتوى والقول بعدم جواز نكاح من وقع طلاقها كذلك في عصر المجتهد الثاني عسر عظيم وان قيل يندفع بادعاء المراة خلوها من المانع عند من لا يطلع على الحال قلنا لا يتم ذلك فيما لو علم كونها مطلقة في الجملة وان قيل عدم المعرفة بخصوصية الطلاق كاف لحمله على الصحيح قلنا ذلك بعد اذ الصحيح انما كان مختلفا فيه فيحمل على الصحيح عند الفاعل لا عند هذا المجتهد ومما ذكرنا يندفع ما قيل ان يدعى على الاصل المسلم عند الكل من حمل افعال المسلمين على الصحيح في كل ما كان من هذا القبيل يعني العقود والايقاعات المتعقبة للاثار التي عليها بناء معايش الخلق فتوى المسلمين في كل عصر ومصر ليس بناؤهم في البيع والشراء والقرض والنكاح والطلاق وسلوك علمائهم معهم الا الحمل على ترتب الاثار مع احتمال ان يكون معاملاتهم على غير طريق ما يصح عند ذلك العالم والا فلا معنى لحمل فعل كل مسلم على الصحيح مع كون اغلب الافعال محتملا لوجوه كثيرة بعضها باطل عند الكل وبعضها صحيح عند الكل وبعضها مختلف فيه ففي الغالب يحصل احتمال مخالفة ما وقع من المعاملة لما هو راي هذا الذي يحملها على الصحيح ومع ذلك لا يلتفت اليه فتوى العلماء يجرون احكام الزوجية بين الزوجين من دون فحص عن حالهما ان النكاح هل وقع صحيحا بينهما ام لا مع ان احتمال كون المزاوجة باطلة عند ذلك العالم ليس باحتمال نادر لا يلتفت اليه فانه يحتمل ان يكون الزوجة باكرة تزوجت بزوجها بدون اذن ابيها او وقع معه بعقد فضولي انه ذلك العالم لا يجوزهما او النكاح وقع على شرط يبطل النكاح بسببه عند ذلك العالم وكذلك البيوع وساير المعاملات فان الخلاف في العقود والايقاعات في غاية الكثرة ومع ذلك جرى بناء العلماء والعوام على ترتب اثار افعال المسلمين الناس من دون تفحص عن ذلك وانت خبير بان حمل فعل المسلم على الصحيح لا يكون في ذلك لما ذكرنا من ان المراد بحمل فعله على الصحيح هو الصحيح عند الفاعل لا عند الحامل والصحيح عند الفاعل كيف ينفع في ترتب الاثار عند الحامل فعدم الفحص عن ذلك انما يترتب على ان تلك الاسباب من العقود والايقاعات اذا وقعت على وجه صحيح عند الفاعل فلا بد ان يترتب عليه مسبباتها وان لم يكن كذلك عند الحامل لا يقال ان ذلك مبني على قاعدة اخرى وهو الحاق النادر بالغالب بادعاء ان الغالب في تلك الاسباب من العقود والايقاعات وغيرها هو الصحيح عند الكل فان ذلك مما لا يخفى على المطلع بالفقه والخلافات الحاصلة فيه سيما وكل واحد من ابواب الفقه مشتمل على الخلافات الكثيرة في ابوابها ففي الطلاق مثلا نعرف خلافات كثيرة من جهة الالفاظ في الصيغة ومن جهة الاحكام







والشرايط في كل واحد من اقسامه وانه هل وقع رجعيا او خلعيا فان كان رجعيا فهل وقع على اللفظ الصحيح عند الحامل ام لا وهل وقع عند رجلين عادلين سوى من يجري صيغة الطلاق او كان احد العادلين هو وكيل الزوج وان العادلين هل كانا عادلين على ما هو مذهب الحامل او الزوج او الوكيل فان العدالة والكاشف عنها اختلافات معروفة وهل وقع الطلاق في حضور العادلين مع معرفتهما للزوجين ام لا وهل وقع الطلاق في حال الحمل او في غيره او في الغيبة او الحضور ان كان في حال الحمل فهل كان في المرة الاولى او الثانية ففي كل ذلك اختلافات وان كان خلعيا فهل تحقق الشروط من الكراهة على النهج المطلوب ام لا او على الوجه الذي يعتبره هذا الحامل او الفاعل او وقوع الخلاف في الكراهة وفي هذا الطلاق بعوض من دون الكراهة وغير ذلك مما لا يحصى وكذا الكلام في النكاح والبيع والقرض مما يطول الكتاب بذكرها ثم مع قطع النظر عن تلك الاختلافات في اصل تلك الابواب والمسائل هل وقع ذلك بالاجتهاد او التقليد او بدون احدهما على الثالث فهل كان ذلك التبع الغفلة والجهالة او مع التقصير والمسامحة وهل يترتب على القسم الثالث بقسميه او باحد القسمين منه دون الاخر وهكذا وبالجملة تغير الراي في اصل المعاملة وتبدل المجتهد ما يقتضي انشاء المعاملة بعد ذلك لو ارادوا انشاء معاملة جديدة على الراي الثاني لا ابطال ما يترتب على الراي الاول ولا دقيق المجتهد الاول لو حصل به اغتفال الانتقالات والتصرفات مثل ان جعل المبيع مهرا للزوجة وانتقل من الزوجة الى وارثها وباع الوارث بغيره وهكذا ولا ريب ان كل ذلك عسر وحرج عظيم بنفيه العقل والشرع ولو فرض ان المجتهد الثاني لحق هذا الراي وقال هذا ابداع راي لا تجدد راي وتغيره يعني انه لو ادى لزوم ابطال اثار الراي الاول كلها اثما مع ذلك المجتهد بيان ما عنده عند الله واقامة البرهان وهو خارج عن موضوع المسئلة نعم اذا ظهر بطلان الراي السابق من راس فهو كلام اخر غير تغير الراي فانه نحو تغير راسي في الاجتهادات والحكم ببطلان الاجتهاد السابق ولذلك لا بد ما يعود الى الراي السابق ايضا فيرجع الكلام فيه وبالجملة الكلام في العبادات مخالف لها اذ لو تجدد رايه في وجوب قراءة السورة بعدما كان يرى استحبابها في الركعة الثانية فيجب عليه القراءة في الثانية وكذا لو تغير راي مجتهده وهكذا الكلام في القبلة اذا تغير رايه في الركعة الثانية ويقع الاشكال فيما لو جعل فرش المسجد من اجر معمول من الطين النجس تقليدا لمن يرى الحرمة استحالة ثم تجدد الراي او تغير المجتهد فهل يجب نقضه وتبديله ام لا والذي يقتضيه الاستمرار كالزوجية حتى يرد عليه عدم جواز النزع اولا لان المناط في ذلك هو تبعيد المسجد عن النجاسة فيجب آنا فانا وليس ها هنا طلب الاستمرار والتقوم ولا يبعد التفصيل بان يقال لا يجب النزع ويجب الاجتناب اشكل منه لو حكم بجواز بناء المسجد من ذلك الاجر فان قلنا بوجوب تبعيد مطلق المسجد حتى عن النجس فيلزم تخريب المسجد وهو مشكل فان قلت قد ذكرت ان الفتوى يجوز نقضه بالحكم وان ما لا دليل عليه هو نقض الفتوى بالفتوى وكثيرا ما ذكرته في نقضها بالفتوى من المفاسد يجري في نقضها بالحكم ايضا مثل لزوم العسر والحرج وغيره قلت تحقق المخاصمة نادر بالنسبة الى اصل الامر لا يترتب عليه عسر وحرج ولو فرض تحققها بعد مدة مديدة فتحققها مع عدم ثبوت التراضي عليه في اول الامر نادر ولا يلزم من المفاسد في اصل نقض الفتوى بالفتوى اتباع نفي العسر والحرج في ذلك عن احد المتخاصمين بوجب تسلط الاخر عليه فان صور الفتوى التي لم يحصل فيه مخاصمة لا هو الغالب في المسائل الخلافية التي هي من امور معاش الخلق ومع ثبوت التراضي في اول الامر مثل ان يفنيا في المسئلة الخلافية على راي مجتهد ثم بعد ذلك حصل الاختلاف بينهما بمجرد الطمع او بسبب العشق بتغير راي المجتهد او تبدله باخر وترافعا الى المجتهد يرى ذلك باطلا فالحكم بجواز النقض في ذلك ايضا مشكل للزوم اكثر ما ذكر وقد تكلم المقام في بيان حال تجدد الراي وحصول المخالفة بين الرايين وبيان الصور التي يحصل المخالفة بين الرايين وبيان ما يجوز نقضه بالحكم وما لا يجوز ان الصور التي يتصور فيها مخالف الرايين مع قطع النظر عن المرافعة والمخاصمة خمسة الاولى مخالفة المجتهد لرايه السابق بسبب التغير وتبدل الحكم بالنسبة اليه كما اذا عقد الباكرة لنفسه بدون اذن الولي ثم تجدد رايه فالمشهور بينهم بل ادعى عليه السيد عميد الدين الاتفاق انه يبنى على الراي الثاني فيحرم عليه زوجته قالوا الا ان يلحقه حكم حاكم قبل ذلك فلا يحرم عليه لكثرة قوة الحكم وتامل فيه بعضهم لان الحرام لا يصير حلالا بسبب الحكم اقول يشكل الحكم بالتحريم وان لم يلحق بحكم الحاكم لعدم الدليل عليه فان غاية ما يدل عليه الدليل حرمة النكاح بدون اذن الولي هو النكاح الابتدائي لا استدامة وبعد وقوعه على ما هو مقتضى تكليفه مع انه لو قلنا بالحرج فينفسخ النكاح ولا

يحتاج الى الطلاق وهذا الفسخ انما هو لما ظهر عليه من عدم جواز نكاحها من راس لا عدم جواز نكاحها فيما بعد فقط فغاية الامر عدم الاثم عليه فليس
هذا من باب الارتداد بل هو نظير ما يثبت الرضاع السابق المثبت لبطلان العقد على الاطلاق الظاهري فساده من راس واذا كان كذلك فاذا الفسخ انما
بتجدد الراي فجاز له التزويج بغيره فاذا تزوجت بالغير ثم تجدد رايه فظهر له بعد فساد الاجتهاد السابق جواز العقد وصحته راسا فمقتضى العمل على الراي
الثاني هو جواز الدخول بها والنظر اليها وان كانت في حبالة الغير لان تجدد رايه كشف عن صحة العقد من راس لا جواز العقد عليه بعد التجدد و
لم يفسخ العقد الاول الا تجدد الراي ومظنة الحرمة ولم يقع طلاق او ارتداد او نحو ذلك حتى يحتاج العود الى عقد جديد وهلم جرا اذا تجدد
رايه بعد ذلك وهكذا فيشكل الحكم بالحرمة بتجدد الراي وان لم يحكم به حاكم وما ادعاه السيد عميد الدين ره من الاجماع منهم كما اشرنا وما يترتب
ما ذكر الحكم بعدم الحرمة اذا اتصل حكم حاكم فان الدليل على الحلية بعد حكم الحاكم مع تغير الاجتهاد ان كان هو الاجماع منهم لو وجد الخلاف فيه وان كان
هو لزوم التسلسل وعدم الاستقرار [illegible] والعسر والحرج يلزم ذلك في الفتوى ايضا ومخالفة المجتهد لرايه بغير [illegible] كما اشرنا الثانية بمخالفة
المجتهد لمجتهد اخر ولا ريب [illegible] ليس له مواخذة مقلده اذا قلده والظاهر انه يجوز له ان يبني على صحة ما حصل بفعلهما ويترتب الاثار عليها كما اشرنا في تفريع
مسائل الطلاق وكذلك الكلام في مقلدة ذلك المجتهد اذا تبع مجتهده الثالثة فيما لو لم يكن مجتهدا ولم يعلم بها الا انه يقلد مجتهدا لا
والاظهر عدم وجوب مواخذته ايضا حملا لفعله على الصحيح بل الامر كذلك لو مات مجتهده ايضا بناء على ما سنحققه فيما بعد من عدم الدليل على بطلان
تقليد الميت سيما فيما كان مقلدا له سيما في المسئلة التي قلده فيها سيما في العقود والمعاملات بل الدليل على الجواز الرابعة فيما لو عقد من لم يعلم ان في
الحل لا في المسئلة بتقليد لا يجوز تقليده مع كونه جاهلا بوجوب التقليد او غافلا والاظهر فيه وجوبه [illegible] في الارشاد والهداية
[illegible] العمل لكن الحكم ببطلان عقد اخذا كل مع موافقته لاحد الاجتهادات المطابقة للاقوال المرجحة في المسئلة مشكل والتحقيق ان
يظهر كونه باطلا من راس بان يكون خارجا من الاقوال المتحققة في تلك المسئلة وهي مقتضى احد الامارات الشرعية القائمة عليها فاذا كان موافقا لاحد
الاقوال في المسئلة فهو كما لو كان مقلدا لاحد المجتهدين المختلفين في المسئلة وكما لا يجوز نقض الفتوى للمجتهد المخالف فلا يجوز نقض ما بنى عليه ذلك الفاعل
الجاهل باعتقاد انه حكم الله في حقه اذ لا دليل على بطلانه غاية الامر ان ذلك المجتهد يرجح في نظره خلافه واما الحكم ببطلانه في نفس الامر [illegible]
حين الجهل والغفلة بصرف البناء على هذا العقد فلا بد من القول باستلزام ترتب الاثار كما ان الحال كذلك في المقلد للمجتهد بعد تغير الراي وكما كان قولنا ببقاء الاثار
العقد الحاصل بتقليد المجتهد مبنيا على الاعتقاد على ما هو حجة عليه [illegible]
المعاملات من باب الحكم الوضعي ولا مدخلية للعلم والجهل فيها ولا يشترط صحتها بالنية وقصد الامتثال لو قلنا ان العقد المبني على معتقد العاقد الجاهل
الغافل مع موافقته لاحد الاقوال في المسئلة باطل من جهة عدم صدوره عن الاجتهاد او التقليد فيلزم البطلان في اكثر المعاملات الواقعة في [illegible]
مع عدم اخذها من المجتهد وان وافق راي مجتهد العصر وانت خبير بانه خلاف المعهود من طريق السلف والخلف فلو تزوجا المتراضعان بعشر رضعات
مثلا من دون معرفتهما بالمسئلة ولا بوجوب التقليد ولا اخذ من المجتهد [illegible] حراما ايضا نقضه اذا اطلع عليه لانه لم يحصل
من جهة التقليد وكذلك سائر المعاملات [illegible] وكذا اجازته بعد
الاطلاع لا يوجب صحته [illegible] انشاء العقد بعد التقليد ولم يعهد مثل ذلك الحكم من العلماء ولو كان ذلك
لازما لما تركه الاولون بالمعروفة [illegible] عن المنكر [illegible] الاختفاء [illegible] الاستفصال ونفي العسر والحرج وغيرهما
ايضا الخامسة فيما لو عمل كذلك لكن لم يكن جاهلا بالمسئلة وغافلا بل ترك التقليد مسامحة ولا ريب في لزوم الهداية والارشاد في اخذ العمل
واما الكلام في بطلان العقد الذي وقع كذلك اذا وافق احد الادلة والاقوال في المسئلة ففيه اشكال ويمكن توجيه القول بعدم جواز النقض فيه ايضا
اذا وافق احد الاقوال في المسئلة بان جواز النقض للمجتهد المخالف انما كان لانه مخالف له ويظن انه خلاف حكم الله وانه ليس بسبب [illegible] حكم شرعي
فلا بد من القول بجواز النقض فيما لو قلد المجتهد [illegible] لانه مخالف لحكم الله بحسب ظنه [illegible] وان كان لانه لم يتبع فيه وعلم جواز النقض





فيما لو تبع المجتهد انما هو لاجل [illegible] وهو مقتضى تكليفه [illegible] اذا علم ما ذكرت من مدخلية متابعة المجتهد في ترتب الاثر لا ابعد ان يجب عليه النقض لو وافق رايه
لانه لم ياخذه من المجتهد وهو فاسد لان الحكم الوضعي لا مدخلية في ترتب الاثار عليه للعلم والجهل وقصد الامتثال او عدمه الا اذا كان في العبادات لاجل اشتراط النية
وقصد التقرب والامتثال فيها وهي لا يتم الا مع العلم والظن بانه حكم الله فلو زوج احد ابنته باعتقاده حصول عشر رضعات بينهما مع انه سمع الخلاف
فيه بين العلماء [illegible] وهكذا وسمعه المجتهد الذي رايه موافق لذلك فلا يجوز نقضه لانه يصدق عليه انه نكاح صحيح ويترتب عليهما احكامهما
غاية الامر كونه منهيا عنه بدون الاخذ عن المجتهد والنهي مع انه لا يدل على الفساد في المعاملات انما تعلق هنا بامر خارج عن المعاملة وان كان لانه [illegible] في
المسئلة يحصل له التردد عند اجراء الصيغة فلا يتحقق منه الانشاء ففيه انه لا انحصار حصول التردد في الايقاع سيما في جميع الموارد غاية الامر التردد في الوقوع
وهو لا ينافي الجزم في الايقاع فان قلت الاصل عدم ترتب الاثر والقدر الثابت من الترتب هو ما حصل المعاملة بالاجتهاد او التقليد غاية الامر [illegible]
العاقل والجاهل مع اعتقاد الترتب ايضا واما المتفطن المسامح فلم يعلم دخول المعاملة تحت ما يترتب عليه الاثر قلت الدليل الشرعي يرفع الاصل والحكم الوضعي
بنفسه رافع للاصل من دون مدخلية العلم والجهل غاية الامر حصول الاختلاف في الحكم الوضعي بسبب بعض شرائطه فيه [illegible] الكلام السابق ونقول لان ترتب الاثر انما
لاجل بطلانه في نفس الامر واما لاجل انه مخالف لراي هذا المجتهد واما لانه لم يحصل من جهة اجتهاد ولا تقليد والاول خلاف المفروض لانه من المسائل الاجتهادية
والثاني يوجب الحكم بالبطلان لو كان ماخوذا من مجتهد اخر مخالف له ايضا والثالث لا مدخلية له في الحكم الوضعي اذ لو كان له مدخلية لجرى فيما وافق رايه ايضا و
الحاصل ان الاقوال في المسئلة الاجتهادية مبنية على الامارات الشرعية والمفروض عدم ظهور بطلان احدها فلا يتم الحكم بالبطلان غاية الامر عدم جواز [illegible]
بعدها لهذا المسامح [illegible] اختياره لذلك فالحكم بجواز النقض ايضا يحتاج الى دليل سيما اذا وقع العقد بتراض من الطرفين ولم يقع بينهما [illegible]
اصلا وسيما اذا وافق اجتهاد المجتهد الذي يريد نقضه واذا لم يجز النقض فيلزم ترتب الاثار دائما [illegible] من المجتهد [illegible] الامارات
الشرعية والاقوال [illegible] فيما يدل على بطلان مثل ما نحن فيه ما وافق من المعاملات على [illegible] واحد من الاقوال [illegible]
عدم الوجوب [illegible] هذا العقد ايضا [illegible] المقام بعد لا يخلو عن شوب الاشكال لان الاظهر الصحة سيما فيما وافق
راي المجتهد هذا حال [illegible] اقسام الاراء في الفتوى واما ما يناسب حال الحكم وجواز النقض بعنوان الحكم [illegible] لا بالحكم ولا بالفتوى [illegible]
ما لم يظهر بطلانه راسا وان اختلف الراي [illegible] نقض الحاكم او غيره وان الفتوى فيجوز نقضه بالحكم [illegible] فاما الصورة التي يجوز فيها [illegible]
[illegible] العقد [illegible] بعد الاطلاع على [illegible] واما الصورة التي لا يجوز فهو ما لو تراضيا المتعاقدان على [illegible]
بكون المسئلة خلافية بان يبنيا على تقليد مجتهد واحد [illegible] جاهلين [illegible] سبيل التنازع
ورفعها الى [illegible] نقض الفتوى هنا ايضا بالحكم **فائدة** اذا تخالف البكر والولي فكان البكر مقلدا لمن يحكم باستقلالها
والولي مقلدا لمن يحكم باستقلاله فان وقع العقدان احدهما قبل المرافعة فلا يحكم ببطلانه ولا يمنع عن مقتضاه حتى تقع المرافعة فان ترافعا عند من يوافق
البكر فيلزم نكاحها ويلزم الولي السكوت وان ترافعا عند من يوافق الولي [illegible] العقد من الولي فيلزم عقده ويبطل دعوى البكر ولو صدر منهما [illegible] الكلام
فيه والغرض هنا بيان ان عدم تحقق المرافعة لا يوجب بطلان العقد [illegible] وكذلك الكلام لو كانا [illegible] او غافلين جاهلين راسا وكون العقد في
الزنا بسبب احتمال الحكم على خلافه بعد المرافعة لا يوجب الحكم بعدم ترتب الاثار عليه ما لم يعرض له كسائر المعاملات في نظائره ولا حاجة الى ذكرها [illegible]
الكلام في بيان جواز النقض اذا ظهر بطلان الحكم او الفتوى فاعلم انهم قالوا ان علم جواز النقض انما هو اذا لم يخالف قاطعا وشرع النقض اذا خالف النص القطعي
والقياس الجلي قال السيد عميد الدين ره لا يجوز نقض الحكم ما لم يكن منافيا لمقتضى دليل قطعي كنص او اجماع او قياس جلي وهو ما نص الشارع فيه على الحكم
وعلته وقطع بها ثبت تلك العلة في الفرع قطعا فانه ينقض اجماعا ما [illegible] خطاؤه قطعا [illegible] في الارشاد وغيره من البطلان
حيث قال وكل حكم ظهر بطلانه فللحاكم قبل العزل او بعده او لغيره نقضه ويبطله وهو ما اذا [illegible] المخالفة للدليل القطعي او ظهر التقصير منه فيما ليس له
دليل قطعي وكان من الاجتهاد بانه لا يجوز تغير الراي فانه ليس بظهور البطلان [illegible] اذ ربما يتغير راي المجتهد ويحصل له الترجيح للراي الاخر انه لا يظهر

بطلان الاولة يحتمل بعد صحته ابتداء لا يجوز نقضه الا مع ثبوت التقصير في الاجتهاد وما ذكره المحقق الاردبيلي في شرح الارشاد تحقيق في البطلان
نزل الاول من التقصير في الاجتهاد لاجل قلة التتبع وحسن الظن ببعض الكتب والاعتماد على ما نقله بعض المصنفين في كتابه وجعل عبارته دليلا والقاعدة الدالة عليه
لتتبعه من الادلة وان عدم الاطلاع كان من جهة التقصير فخالف حينئذ لا يغرمخالفته وما لم يعثر عليه لاجل كونها في الكتب الغير المتداولة مثل قرب الاسناد
المحاسن او لاجل كونها في غير ابوابها المعهودة وكذا لا يضر مخالفة بعض الترجيحات في تعارض الاحوال او مقتضى بعض المرجحات المذكورة للجمع بين الاخبار لسبب
تفاوت مراتب الظن في الحالين فقد يتردد الامر بين حديثين صحيحين يدعى الفرق في رجحان احدهما على الاخر وقد يتردد الامر بين اختيار التخصيص على
الاضمار وبالعكس وهكذا فهذا لا يوجب ظهور بطلان الاجتهاد بل يبقى انه تغير رأيه ولكن يضر مخالفته حديث صحيح غير شاذ لكونه في باب المعهود فضلا عن الاية
والاجماع والقياس الجلي وغير ذلك فان مخالفة المذكورات كاشفة عن التقصير في الاجتهاد بل عدم الاجتهاد الصحيح وعلى ذلك ينزل كلام الشهيد في الذكرى
حيث قال لينقض الحكم اذا علم بطلانه سواء كان الحاكم او غيره وسواء انفذه الحاكم ام لا ويحصل ذلك بمخالفة نص الكتاب او المتواتر من السنة او الاجماع او خبر
واحد صحيح غير شاذ او مفهوم الموافقة او منصوص العلة عند بعض الاصحاب بخلاف ما تعارض فيه الاخبار وان كان بعضها اقوى بنوع من المرجحات انتهى ملخصا واستشكل
المقام الشهيد الثاني في المسالك سيما في عبارة الشهيد هذه في غير الثلثة الاول لان الخبر الواحد من المسائل الخلافية وعليه ظهر مخالفته لا يضر وكذا
الكلام في مفهوم الموافقة والمنصوص العلة فمخالفته لا يستلزم البطلان وعلى ما نزله المحقق الاردبيلي فيندفع الاشكال ثم ان المحقق الاردبيلي قال انه في
ظهور البطلان ينقض الحكم والفتوى كلاهما وفي صورة تغير الرأي لا ينقض شيء منهما وهذا هو الذي اشرنا اليه من ان ظاهرهم عدم الفرق بين الحكم والفتوى في
عدم النقض وهذا هو التحقيق في المسئلة ثم يجوز المخالفة للحكم الاول في الفتوى فيما وقع النزاع وترافعا عند الحاكم على التفصيل الذي قدمناه وفيما
بعد التغير في موضع اخر وفيما لم يناف ما اثبته الفتوى من الاحكام الملزمة الاستمرارية وهذا في الحقيقة لا يسمى نقضا ولا يطلق عليه النقض كما صرح
التفتازاني بل هو عمل بالرأي الاخر فلا يرد النقض على المحقق الاردبيلي لانه لم يقل ان الفتوى يجوز نقضه فلم يبق بين الحكم والفتوى فرق في عدم
جواز النقض والفرق لما هو في جواز المخالفة في الجملة في الفتوى دون الحكم ثم ان البيان الذي اخذه المحقق الاردبيلي وبنى عليه كلام الشهيد الخ
غير مطرد سيما بالنسبة الى القاصر ومنصوص العلة وبالجملة كلماتهم في هذا المقام غير وافية بافادة المرام او غير منقحة وقد ذكرت ما اداني اليه النظر القاصر وقد يجاب
العفو عن الزلل من الله القادر **فائدة** اذا عمل العامي بفتوى المجتهد في حكم مسئلة لا يجوز له الرجوع الى غيره في هذه المسئلة ونقل عليه الاجماع المولى [illegible]
ولعل وجهه ان قول المجتهد كالامارة الراجحة فلا يجوز العدول عنها بلا مرجح انه يوجب اختلال النظام غالبا اذ يتعبد والمقلد بن اما فانا نعول ان ظهر له
رجحان بسبب العلم والورع للغير فيجوز العدول اليها اختار الاصحاب من تقديم الارجح بسبب العلم والورع والاولى ان يحصل الرجحان ام من ظهور ما لم يظهر له من حاله
من العلم والورع او ظهور خطائه في هذا الاجتهاد الخاص من الخارج واما في غير تلك المسئلة فالاظهر الجواز للاصل وعدم المانع وعمل المسلمين في الاعصار
والامصار والظاهر ان الكلام لا يتفاوت فيما التزم المقلد تقليد مجتهد خاص اولم يلتزم والعامة فرقوا بينهما واختلفوا فيما التزم كان يختار مذهب الشافعي
او ابي حنيفة على اقوال ثالثها التفصيل كالاول وليس بغير المسلم وقد مر الكلام فيه **قانون** اختلفوا في ان غير المجتهد هل له ان يفتي بمذهب مجتهد من نفس
ان يحكي هذا لمن العلم لانه حينئذ قول بلا علم فان ظاهر الاخبار عن الله و للعامة اقوال شتى اشهرها منع الفرق بين المطلع على الماخذ وغير المطلع فيجوز للاول
دون الثاني وربما ادعي بعضهم الاجماع على الجواز في الاول وفرق بعضهم بين وجود المجتهد وعدمه فيجوز في الثاني دون الاول والكل ضعيف **قانون** لا يشترط
مشافهة المفتي في العمل بقوله بلا خلاف بينهم واحتجوا عليه بالاجماع على جواز رجوع الحايض الى زوجها العامي اذا روى عن المفتي وبلزوم العسر والحرج بل الاظهر
اعتماد مكتوبه مع امن التدليس بل عليه العمل كتابة النبي والائمة الى رعيتهم وللزوم العسر والحرج لولاه وفي جواز العمل بالرواية عن المجتهد الميت خلاف
والمشهور عند اصحابنا العدم وعند العامة الجواز وذلك لانه صار بناؤهم على تقليد الائمة الاربعة بل على الاجتهاد فاقوالهم والعمل به ومنهم من فصل فمنع مع
وجود الحي لا مع عدمه والقائل بالجواز من الاصحاب المتأخرين قليل بل المعروف بالخصوص قائلا الا من جماعة من متاخري المتاخرين من الاخباريين ونقل في الذكرى
ولا يذكر فائدة الاحتجاجات المذكورة لنفي الحجية في كلام الاصحاب كلها ضعيفة اقواها ما اختاره صاحب المعالم ومرجعه الى ان الاصل حرمة العمل بالظن





وما دل على جواز التقليد امران الاول الاجماع الذي نقله جماعة من العلماء على الاذن للعوام في الاستفتاء وهو لا يدل صريحا الا في الاحياء والثاني لزوم العسر والحرج لولاه
وهو لا يثبت جواز تقليد الميت مطلقا حتى لو كان هناك حي بل صرح بعضهم بالاجماع على العدم مع وجود الحي اقول تحقيق هذا المقام يحتاج الى تحقيق الكلام في ان
الاصل في امثال زماننا جواز العمل بالظن المجتهد الا ما ثبت حرمته او الاصل حرمة العمل به الا ما ثبت وقد عرفت في مباحث الاخبار ان الحق هو الاول لا انا اثبتنا
الظن المعلوم الحجية دون مطلق الظن وغاية ما ثبت حجية اخبار الاحاد لم يدل عليه دليل الا بمجرد كونه ظن المجتهد والاعتماد على الاجماع المنقول عن الشيخ مسلم
الدلالة على حجية هو الدليل على حجية الخبر ودعوى الاجماع القطعي عليه من عند انفسنا لو تكلفناه بملاحظة احوال السلف فانا هو في الجملة لا يرى
من عين التراجيح في اشتراط العدالة باصطلاح المتأخرين او كفاية مطلق التوثيق او مجرد التحرز عن الكذب او مطلق المدح ثم في معنى العدالة وعدم الكبائر وفي
كفاية انجبار الضعف بالشهرة او العمل ومطلق ترجيح الفقهاء ثم بعد ذلك كله في علاج التعارض فلم يظهر من مورد الاجماع شيء ينفعنا ولا مناص عن التعلق بما
يحصل به الظن والاعتماد على الاخبار الواردة في جواز العمل باخبار الاحاد وضبطها وتدوينها وعلاج تعارضها ليس الا اعتمادا باخبار الاحاد لمنع قطعيتها
كذا الحال في الاستصحاب واصل البراءة فان الدليل عليهما ان كان هو الاخبار فقد عرفت حالها وان كان حصول الظن فهو المقصود وكذا حجية الكتاب
لمنع الاجماع على حجيتها مع ان القدر المجمع عليه لو سلم هو النصوص او الظواهر المحكمة بعد الفحص عن معارضها والا فالكلام في المفاهيم وانواع الدلالات وصور
معارضاتها مثل الكلام في الاخبار وغير ذلك مما لا يخفى على من تامل ان مسائل الفقه جلها بل كلها ان يكون كلها مما لا يتم الا باحد الظنون المعلوم الحجية اي
بالقدر الذي علم حجيته فلا يجدي حصول القطع في بعض اجزاء المسئلة قطعية تمامها اذ لا ينفع قطعية احدى المقدمتين قطعية نتيجتها فلا يخفى ان
تقيدنا مكلفون في امثال زماننا وسبيل العلم منسد والتكليف بما لا يطاق قبيح فيجب علينا تحصيل الظن بحكم الله الواقعي فاذا تعين المظنون فهو وان تردد
بين امور فالمكلف به هو احدها ثم تعترضت الاشكال الوارد على استثناء القياس ونظايره من جملة الظنون من ان الدليل العقلي والبرهان القطعي لا
يقبل التخصيص فجاوبنا بوجهين صحيحين ان وجه هذا الاستثناء اما انه من جهة عدم افادة الظن بملاحظة طريقة الشرع من جمع المختلفات و
تفريق المؤتلفات واما من جهة ان النهي عنه مقدم على حال الاضطرار فيقيد ما ثبت بالبديهة موضوع الكلام في العمل بسائر الظنون وجريان
البرهان القطعي واما من جهة ان الشارع لا اذن لنا العمل ببعض الظنون كاخبار الاحاد نهينا عن بعض الظنون كالقياس فيجب علينا التمسك
بمقتضى النهي في جواز العمل باخبار الاحاد وادعينا ان حجيتها ليس من جهة نص الشارع بل من جهة انه ظن المجتهد لما عرفت من عدم القاطع الا
القدر المقطوع منه في غاية القلة فلا يعرف اين ما هو مورد الاجماع والقطع من جملة اخبار الاحاد حتى يجوز العمل به وان كان يعرف في غاية القلة
بخلاف حرمة القياس فانه معلوم ولذلك نقول ان المنصوص العلة وفحوى الخطاب ليسا بقياس الا انهما من القياس الجاري دون الحرام فلا غائلة
في التمسك في حرمة القياس بالنص وجواز العمل بخبر الواحد فتامل حتى تعرف الفرق هذا هو حال المجتهد واما العامي فاما ان نقول ان رجوعه
الى المجتهد تعبدي وبمقتضى النص والدليل مثل قولهم لا بان بن تغلب افت وامرهم بالرجوع الى زرارة ويونس واخذ المعالم عنهم وامثال
ذلك بضميمة دعوى الاجماع او البديهة على الاشتراك في التكليف ومن جهة الدليل العقلي بانه مكلف يقينا بالحكم الواقعي وباب العلم اليه
منسد فلا مناص له الا العمل بالظن والمتعارف في امثال زماننا هو الثاني ولا يخفى امكان القدح في الاول بمنع الدلالة على التقليد المصطلح وان كان
الا خلافه ولانه ليس مما يحصل به العلم للمقلد لا الظن الا من جهة تقليد غيره ممن سلك الا يقينا الا الظن فيرجع الى الثاني وكذا الكلام في الاجماع
لعدم حصول العلم للمقلد بالاجماع غاية ما هو الثبوت في الجملة ويحتاج في تعيين من يجب تقليده ايضا الى العمل بالظن واذا اعتمدنا على الوجه العقلي
فنقول ان العقل انما يحكم بلزوم رجوعه الى العالم بالحكم فيما كان ما نتكلم في حال نفس العامي ومراتب فهمه وتمييزه واما نتكلم في نفس الامر ومعرفة اصل
المسئلة وتمييز العلماء وتخصيصهم لاصل المسئلة ليتميز في الارشاد والامر بالمعروف والنهي عن المنكر اما الاول فيظهر حاله مما قدمنا في مباحث
الكلام في معرفة اصول الدين وغيرها من ان العامي مكلف على مقتضى فهمه وادراكه حتى يظهر له ان حكم الله هو ما قاله امامه او ما بعد العامي فهو تكليفه
ولا يؤاخذ على ذلك واذا ظهر له وجب الرجوع الى العلماء المستنبطين فكذا هو مكلف بمقتضى فهمه من تمييز العلماء فاذا لم يظهر له الفرق بين الاصل

والاخباري والكل والمتجزي والمتكلم والنظر وغيرهم والحي والميت من ايضا تكليفه الرجوع الى القدر المشترك ويلزمه التخيير اذا لم يحصل له الترجيح
كما بين الاصوليين والاخباريين مثلا لو ظهر له رجحانهم على غيرهم والحاصل انه مكلف بما ظهر عنده وترجح في نظره ان قوله هو حكم الله في نفس الامر والجهول
بجرح ما لا يوجب الظن له بكون حكم الله في نفس الامر هو ما قاله الحي وكذا الاعلمية اذا لم يحضر الامر في الاعلم كما اشرنا سابقا فالمعيار هو ما حصل له
الرجحان فقد يحصل في الحي وقد يحصل في الميت ومن ذلك يظهر حال تحقيق العلماء فيما بينهم وبناء الامر بالمعروف والنهي عن المنكر اذا لم يثبت على
العامي اللاوجوب الرجوع الى ما هو اقرب الى ظنه انه حكم الله في نفس الامر وجره فوجوده الى فهم ذلك وتميزه من مسائل الكلامية ومقاصد الاصول
التي لا دليل على لزوم التقليد فيها وليس عليه متابعة العلماء ثم لو ظهر له بعد ان العلماء بخلافه وتفهيمهم اياه بخطائه خلاف ما فهمه فهو مكلف بمحج لانه هو
مقتضى تميزه وادراكه الا تقليد لذلك العالم والحاصل ان العامي في ذلك كاحد العلماء وهذا المعنى في العمل هو حصول الظن بحكم الله فلو حكم عند رأيه
النزاع بين الاصولي والاخباري مثلا وعرف بعضها وبتعليم عالم اياه حقية طريقة الاصولي بحيث يحصل له التمييز بالاستقلال ولو من جهة الاعتماد على
هذا العالم الا من جهة محض تقليده ثم دار امره في مسائل الفروع بين تقليد مجتهدين اصوليين احدهما حي والاخر ميت وحصل له الرجحان في ان متابعة
ذلك الميت اقرب بحكم الله للامارات الخارجية والقرائن الدالة عليه لو بسبب طعن العلماء ووصفهم ذلك الميت بالاتقان والتحقيق فكيف يجوز
للعالم الذي لا يجوز تقليد الميت منعه من ذلك اذا لم يحصل له الظن بقوله لان ما فهمه غلط والحاصل ان التحقيق ان معيار تقليد المقلد ايضا هو حصول
الظن بحكم الله فان قلت نعم ولكن الشهرة على الاستصحاب المنع من تقليد الموتى بل ظهور دعوى الاجماع من بعضهم على حرمته ووجوب الحي يوجب للمقلد الظن
بان متابعة هذا الميت ليس حكم الله في نفس الامر اذ المقلد اعم من العامي البحت فقد يطلع على الشهرة والاجماع المنقول فيصير هذا من قبيل العمل بالقياس
المستثنى من مطلق ظن المجتهد قلت اما اولا فهذا ليس من باب القياس لكونه حرمته قطعيا وغايتها الشهرة والاجماع المنقول هو الظن وما ذكر دليلا
برهان قطعي لا يجوز تخصيصه بالظن وثانيا ان دعوى الاجماع في المسائل الاصولية سيما مثل ذلك غاية البعد لعدم تداولها بين اصحاب الائمة
وانه من المباحث الحادثة ويشبه ان يكون مسئلة حدوث التكلم فيه هو اجماع العامة على متابعة الائمة الاربعة ويشهد بذلك بعض استدلالاتهم الاتية المناسب
لمذهبهم فلاحظها وثالثا انا لو سلمنا عدم القطع باصل لزوم متابعة الظن للمقلد وقلنا بانه ظني لا يقاوم هذا الظن الظن الحاصل بالدليل الذي ذكرنا
حتى يخصصه ورابعا انا نفرض الكلام فيمن يمنع حصول الظن منه اصلا مع حصول الظن بخصوص المسئلة الفرعية التي قلد فيها الميت فعلم من جميع ذلك ان الدليل
في التقليد ليس هو محض الاجماعات المنقولة حتى يتوهم انها مرجحة في الاحياء بل هو انسداد باب العلم وانحصار المناص في الظن والاعتماد على اصالة
حرمة الظن وان القدر اليقيني هو اخراج تقليد الاحياء ايضا غير واضح لما مر مرارا وسنبينه توضيحا ونقول على فرض تسليم عموم ما دل على حرمة
العمل بالظن فهو مخصص يقينا بظن المجتهد والمقلد في الجملة ان قلنا بان ظن المجتهد والمقلد مجمل فيرد عليه ان العام المخصص بالمجمل لا حجية فيه
في محل الاجمال فلم يثبت حرمة ما لم يعلم اخراجه من العام واحتمل دخوله وان اردنا ان نثبت المقدار المعين ونرفع الاجمال فلا ريب انه لا يمكن الا بالظن
فان هذا الاصل لا يتفاوت الحال فيه بين المجتهد والمقلد فكما ان الاصل حرمة العمل بالظن الا ظن المجتهد فكذلك الاصل حرمة العمل الا ظن المقلد
لذلك المجتهد وكما ان ظن المجتهد امر اجتهادي غير معلوم ولا متعين انه اي فرد منه هل هو ظن المجتهد الكل او المتجزي على طريقة الاصولي او
الاخباري ثم هل هو ظن من جهة النظر في الواقعة او من اكتفى فيه باستصحاب حال النظر السابق ونحو ذلك من الاحتمالات المحتاج احدها
الى العمل بالظن فكذلك الكلام في تقليد المجتهد يحتمل فيه هذه الاحتمالات ومن جملة الاحتمالات في جانب المقلد هو جواز تقليد الميت وعدمه وليس اختيار
احد المذكورات هاهنا ايضا الا بالظن والترجيح والحاصل ان الاستدلال بعمومات حرمة العمل بالظن استدلال بالظن بل لا ريب مع التصريح باستثناء
بعض افراده فمقتضى قولنا الاصل حرمة العمل بالظن الا ظن المجتهد او الا تقليد المجتهد الحي معناه انا نظن حرمة العمل بالظن ونظن ان حكم الله في هذا
ترك العمل بغيرها فاذا حصل للمقلد الظن بان ما قاله الميت هو حكم الله فكيف يجتمع الظن ذلك الظن الاخر انه ليس حكم الله نظير ما قيل في المجتهد في الظن
النظر الاول في الواقعة كافية للاستصحاب واصالة عدم مانع في مقابل اصالة الحرمة غير ما علم يقينا جوازه وهو ما تكرر من النظر فيرجع الكلام

الى الترجيح بين العام





الى الترجيح بين العام المخصص في الجملة والخاص الحاصل بخصوص المقام فيجب متابعة ما هو الراجح في النظر ثم بعد كونه من فنون نظر عميق حتى يعرف الحق والتحقيق
في كل ما يتنازع فيه من الامور الظنية مثل خبر الواحد والاجماع المنقول بخبر الواحد وغيرهما ايضا وان التحقيق عدم جواز التمسك في نفي حجيتهما بالعمومات الدالة
على حرمة العمل بالظن اذ غايتها الظن بان العمل بالظن حرام ومقتضى هذه الادلة المتنازع فيها حصول الظن بها بحكم الله ثم فكيف يجتمع القول بان المظنون ان حكم الله...
المظنون ان حكم الله هو ما يقتضيه هذا الدليل الظني ولم يرجح الظن الاول على الظن الثاني مع ان الثاني في معنى الخاص والخاص مقدم على العام لو
فرض كون ذلك المسئلة فقهية وسيجيء تمام الكلام فظهر من جميع ذلك انه لا مناص عن الاعتماد على الظن مطلقا حين انسداد باب العلم وكما علم ما ذكرنا ان
الدليل ليس منحصرا في الاجماعات المنقولة التي نقلها صاحب المعالم علم ان الدليل غير ليس محض لزوم العسر والحرج ايضا حتى يبقى بانتفاء عسر تقليل الحكم انتهاء
لا يتم باطلاق المنع بل هو اعتراف بجوازه اذا لم يوجد حتى مع ان المطلوب العموم يرد عليه ان هذا الاستدلال انما هو لابطال وجوب الاجتهاد عينا على العوام
ردا على فقهاء حلب ومن قال بقولهم لا لاصل جواز التقليد بل الدليل عليه هو ما ذكرنا من البرهان العقلي من انسداد باب العلم وانحصار الطريق في العمل
بما هو اقرب الى الحق النفس الامري بنظر المكلف بحسب طاقته وفهمه ثم يجب على العلماء العارفين الامر بالمعروف والنهي عن المنكر اذا ثبت عندهم بطلان طريقة المقلد
اذا كانت المسئلة تقليدية واما المسائل الاصولية كما نحن فيه فلا يجب فيها التقليد بل لا يجوز مع ظهور خلافه ومن جميع ذلك يظهر حال مباحثة العلماء
ومناظراتهم في المسئلة وتحقيق الحال المعمول في الارشاد والامر بما هو موجب للاشكال او الردع عما هو منشأ النقض والوبال فانه لا يمكن للمجتهد الاستدلال
على حرمة العمل بتقليد الميت باصل حرمة العمل بالظن فانه قد بطل بجوازه بالبرهان العقلي لان انسداد باب العلم موجب لجواز العمل بالظن فكما ان
ظن المجتهد يحصل من الامارات الفقهية فكذلك ظن المقلد يحصل بمتابعة المجتهد والمفروض حصول الظن للمقلد بتقليد الميت ولا ريب ان العمل بالظن من عمومات
حرمة العمل بالظن بطل العمل بالظن بما يستلزم وجوده عدمه فبطل فبقي الكلام في اثبات المطلب بشيء غير الظن بحرمة العمل بالظن كالتمسك بالشهرة و
الاجماع المنقولين فهما يدلان على بطلانه من حيث هو لا من حيث انه ظن وعلى فرض تسليم حصول هذا الظن ففي لزوم امر المقلد به اشكال سيما اذا كان
المقلد عارفا مطلعا على ظنه الحاصل بالمسائل الفرعية من تقليده للميت وكذا الكلام في سائر المسائل الكلامية من توابع اصول الدين الذي
لا يثبت الا بالظن والحاصل ان المقلد اذا حصل له الظن في الفروع بقول الميت فلا معنى لترك هذا الراجح والعمل بقول المجتهد في جواز تقليد الميت مع بقاء
ذلك الظن بالحكم الفرعي ومما يؤيد ان بقاء المقلد ايضا على الظن كالمجتهد لا محض التعبد تقديم الاعلم لا سيما في الامارتين كما مر والاجماعات المنقولة في تقديم
الاعلم ادل حجة وكذا كثر ما نقلناه من منع تقليد الميت فيه دلالة الاول بكونه اقوى وارجح ومما يؤيده يؤكد كون البناء في الاجتهاد والتقليد على الظن والترجيح
لا محض التعبد عدم جواز تقليد المجتهد لمجتهد آخر وان كان اعلم مع ظنه او رجحانه نعم اذا كان المقلد ممن يعلم ظنه الحاصل بتقليد الميت في الفروع
بعد قول مجتهد له انه لا يجوز تقليد الميت بسبب قصور فطنته وقلة ذكائه فلا يبعد القول بوجوب رجوعه الى تقليد الحي فيظهر الثمرة في النزاع بين
العلماء في ذلك الكلام ولكن الكلام في وجوب التنبيه على المؤمن بالامر بالمعروف والارشاد كالمسائل الفرعية وعدمه فلنبنا ملا اما ساير الوجوه
فاما ان المقدمات الظنية ليس بينها وبين نتايجها لزوم عقلي فدلائل الفقه لما كانت ظنية لم يمكن حجيتها الا باعتبار الظن الحاصل منها وهذا الظن
يمتنع بقاؤه بعد الموت فيبقى الحكم خاليا عن المستند ولا يمكن التمسك بالاستصحاب فيه او لا نمنع امتناع بقائه لقيام العلوم بالنفس الناطقة
لئن سلمنا زوال العلوم والاعتقادات القائمة بالنفس بواسطة انكشاف نفس الامر وارتفاع الظن وحصول اليقين باحد الطرفين او بقائها
خاليا عن الاعتقاد فنقول انه لا مانع من ان يكون مستند الحكم هو ظنه السابق المقترن بعدم العلم بالمزيل حال الحياة مع ان استصحاب جواز التقليد
للمقلد يدل على جواز التقليد لان الاجماع لبعض الحي جواز التقليد للمقلد الذي كان يقلده في حياته بخلاف التقليد الابتدائي ما استقربه بعض المحققين
من المتأخرين ويمكن ان يعم الاستصحاب بالنسبة الى الكل بان حكم كل من كان يطلع على ذلك المجتهد في حال حياته وعرفه بقابلية التقليد كان جواز تقليده
هذا الحكم مستصحب وحكم المقلدين ومنها ان المجتهد اذا مات سقط اعتبار قوله ولهذا ينعقد الاجماع على خلافه وفيه انه لا يلايم مذهبنا في الاجماع فانه
لا عبرة عندنا بقول احاد المجمعين بل انما هو لكشف الاتفاق عن رأي رئيسهم ولهذا لا نضر بعدم من عرف نسبه بمخالفة معروف النسب مع الحجة ايضا ومنها ان

ان حكم الله في نفس الامر هو حرمة العمل بالظن مع القول بان ...

الحاصل

لاشتراط بقاء الموضوع في الاستصحاب صح

تابعة الاعلم والاورع واجيب بالاجماع ولا يمكن معرفته في الاموات وفيه مع ما عرفت من علم حجية الاطلاق هذا الكلام وضعف هذا الاجماع ان تلك المعرفة يمكنه
بتتبع الاخبار والسير ومنها ان المجتهد اذا تغير رايه يجب العدول الى رايه الاخير وهو غير متميز في الاموات وفيه انه مع ان التمييز ممكن للعلم بتواريخ كتب المجتهد
وفتاويهم احيانا يفيد فيمن علم فيه تغير الراي واحتمال التجدد لا يضر للاصل كالحي وههنا وجوه اخر ضعيفة لا نطيل الكلام بذكرها وذكر ما فيها ثم ان صاحب
المعالم قال في اخر كلامه على ان القول بجواز تقليد الموتى على اصولنا لان المسئلة اجتهادية وفرض العامي فيها الرجوع الى المجتهد وح فالقائل بالجواز ان كان
ميتا فالرجوع الى فتويه فيها دور ظاهر وان كان حيا فاتباعه فيها والعمل بفتاوى الموتى في غيرها بعيد من الاعتبار غالبا مخالف لما يظهر من اتفاق علمائنا
على المنع من الرجوع الى فتوى الميت مع وجود المجتهد الحي بل قد حكى الاجماع فيه صريحا بعض الاصحاب انتهى كلامه وقد ذكر ما يقرب من بعض هذا الكلام في مسئلة
تجزي الاجتهاد ايضا وفيه ما لا يخفى اذ الفائدة عظيمة جدا سيما المقلد بمجتهد مات بحيث ومحصور فتاويه كلها او كان له شاكر في الحصر القادر على الاخذ
منه بالرواية وكان ذلك مراده بقوله على اصولنا التعريض الى ان العامة لما كان بناؤهم على العمل بمذاهب الائمة الاربعة فهو كثير النفع عندهم لا عندنا وقد
عرفت انه ليس كذلك قوله لان المسئلة اجتهادية فيه ما عرفت مرارا ان هذه المسئلة من توابع المسائل الكلامية ويجب فيها الاجتهاد لا التقليد على التفصيل الذي
مر مرارا من معرفة رتبة الفاضل وكفاية الظن مع عدم امكان تحصيل العلم ... الاعتماد على قول عالم حي او ميت ولا يشترط في معرفة هذه المسئلة حصول
شرايط الاجتهاد في الفروع مع انا لو سلمنا كون المسئلة فرعية فغاية الكلام على القول بعدم التجزي اما على القول به فيجتهد في هذه المسئلة
ويقلد الاموات في الباقي قوله فالقائل بالجواز ان كان ميتا الخ قلنا نختار الاول قولكم الرجوع الى فتويه فيها دور قلنا انا ما اخذنا العقل الى ان
هذه المسئلة الاصولية لم نجتهد فيها فلا دور ولو قلنا بالتقليد في الفروع ح على الاعتماد على قوله بسبب حكم عقلي في مسئلة اصولية مع انه ينتقض بالمقلد الذي
يقلد العالم الاصولي في الاجتهاد ثم يرجع الى ذلك العالم الاصولي في الفروع بسبب قوله في الثاني وما ذكره من بعده عن الاعتبار فبعيد
الاعتبار اذ لا بعد فيه اصلا سيما في البلاد التي لم يوجد فيها مجتهد حي وامكنهم العمل بالرواية عن الميت فاتفق حصول مجتهد حي بعنوان الظهور
فيستفتونه في جواز تقليد الاموات ثم يعملون على قولهم قوله مخالف لما يظهر من اتفاق علمائنا الخ قد عرفت الاشكال في تحقق الاجماع وغاية الامر اثبات اجماع منقول
ظني فاذا حصل الظن للعامي بقول الميت في المسئلة الفرعية ان حكم الله في الواقع ذلك فكيف يعارضه الظن الحاصل من الاجماع المنقول على عدم جواز العمل
بقول الميت كما مر تحريره فحاصل التحقيق ان المقلد ايضا كالمجتهد بناؤه على العمل بالظن لا محض التعبد في تقليد المجتهد وما يتوهم ان المقلد لا يتفطن غالبا الا انه
على قول المجتهد من جهة انه مظنون انه حكم الله بل انما يعمل لانه يجب العمل بما يقوله حكم الله في حقه لان الاحكام الخاصة لكل واحد واحد منها بالخصوص
مظنون له انه حكم الله فهو فاسد اذ الباعث على المتابعة هو الاتيان بما اراد الله منه في كل واقعة وقد صرح بهذا المعنى الفطام الى ان شاب فقد
الطفولية اول الادراك تجزم بان ما علمه ابوه فهو فيه حكم الله في الواقع فضلا عن حصول الظن به وكذا يترقى على هذا الحال ويبدله معلم بعلم اخر
اعلم من الاول الى ان يصل الى حد تقليد المجتهد فلولم يذعن انه حكم الله فلا يصغي اليه قوله بانه غالبا فاذا ال الامر الى العمل بالظن فكلما حصل الظن
بعد سد باب العلم فهو تكليفه سواء كان ذلك بتقليد الحي او الميت وسواء انحصر المجتهد في شخص او اختار احد الظنون المتساوية لعدم المرجح ثم ان القول بجواز
ليس هو من تقليد الميت فانه في الغالب اجتهاد في فهم مرادهم وهو في غاية الصعوبة لمن لم يبلغ رتبة الاجتهاد ولذلك فصل بعض علمائنا وهو الشيخ ركن الدين
محمد بن علي الجرجاني في شرح المبادي على ما نقل عنه قال الاشبه ان يقال المستفتي ان وجد المجتهد لم يجز له الاستفتاء من الحاكي سواء كان من حي او ميت
لانه مكلف بالاخذ باقوى الظنين فيتعين عليه الاخذ عن المجتهد فانه يجب عليه العمل باقوى الدليلين فان لم يجد من يحكي عن الحي الا فان وجد تعين ايضا وان لم يجد
فاما ان يجد من يحكي عن الميت او لا فان وجد وجب الاخذ بقوله وان لم يجد وجب الاخذ من كتب المجتهدين الماضين ونقل مثل ذلك عن الشيخ علي بن هلال ايضا
وانت بعد الاحاطة بما حققناه هنا وفي تقليد الاعلم ونحوه تعرف حقيقة الحال وان المعيار فيه متابعة ما يظن انه حكم الله والرواية عن المجتهد والفهم من
كتابه كالاجتهاد من هذا القبيل فهو كل مرتبة من المراتب يكلف بالظن بحكم الله مخيرا في واحد من المحتملات المتساوية ثم ان بعض المتاخرين فصل تفصيلا اخر
وقال بجواز تقليد من علم من حاله انه لا يفتي الا بمنطوقات الادلة ومدلولاتها الصريحة او الظاهرة الى ... دون الافراد الخفية للعمومات والمطلقات







العينا البينة اللازم للملتزم بالشريعة كالصدوق ومن شابههما من القدماء حيا كان او ميتا ولا يجوز تقليد من يعمل باللوازم والافراد الخفية حيا كان او ميتا
وهذا في غاية التحكم والغرابة اذ جل الاحكام والفتاوى التي يحتاج اليها الرعية انما يستنبط من القسمين الاخيرين وغالب احتياج الناس الى المجتهد انما هو في
ذلك ولعله بنى على هذا الحكم من ان كثرة اختلافهم في القسمين الاخيرين كاشفة عن غلطهم بخلاف الاختلاف الحاصل في القسمين الاولين فانه يرجع
اختلاف الاخبار فان علم الاعتماد على الاجتهاد كان لكثرة الاختلاف ناشيا من اصابة الحق فالاختلاف في العمل بالاخبار ايضا مبني على اختلافهم في الترجيحات الماثورة
بينها فالترجيح انما يصدر من راي المجتهد وفكره والغلط فيه ايضا غير عزيز مع ان الفرق بين الظاهر والنص وغيرها ايضا من الامور الاجتهادية فرب ظاهر
عند بعضهم هو خفي عنده اخر وبالعكس الى غير ذلك من المفاسد الواردة على هذا التفصيل لا يخفى على من تامل **تنبيه** اختلفوا في جواز خلو العصر عن المجتهد
ذهب الاكثرون الى جوازه ومنعه الحنابلة والاول اظهر وربما فرع على الجواز على القول بعدم جواز تقليد الميت بل لزم على القائلين بجواز تقليد الميت
ايضا على هذا انه يجب ان يخلو العصر عن الرواية عن الموتى ايضا ولا يخفى ضعف التفريع وستعرف وجهه لنا انه لا دليل على الاستحالة وما يستدل به
من قوله لا يزال طائفة من امتي على الحق حتى ياتي امر الله او يظهر الدجال لا دلالة فيه على المقصود لمنع استلزام كون طائفة على الحق ولو بالاتيان بما
اقتضاه التكليف بحسب الوسع والطاقة وكذا لا يدل عليه ما ثبت عندنا ان الله في كل عصر حجة يبين لهم ما يحتاجون اليه فان ذلك منقوض بعدم الوصول
الى الامام الذي هو الحجة الواقعية وتحقيق هذا المطلب لا يعلم من النواميس الالهية والطريقة المستمرة في سلوكه مع عباده لزوم تبليغ الاحكام
والشرايع السمعية الى كل احد من العالمين في كل عصر ومصر بحيث لم يشذ منهم واحد بل كان يكتفي بالبلوغ الى الاغلب فيما جرى العادة ببلوغه اليهم
بل يكتفي بالبلوغ في الجملة كما هو المشاهد في حال نبينا اذ المعلوم انه لم يصل كل طريقة الاسلام الى جميع الاطراف العالم في عصره بل ولا الى احاد
جميع المكلفين في الاعصار القريبة منه وكذلك الحال في الائمة بعده بل الامر فيهم اظهر ولعل لعدم اقتدار اغلبهم على نشر الاقل من التكاليف وكذلك
العادة باخذ الحاضرين عندهم والغائبين جميع ما يلزمهم على ما هو عليه في نفس الامر بل كانوا يكتفون منهم بما يفهمونه ويقررونهم على ذلك كما اشرنا اليه
سيما في مباحث خبر الواحد فلزوم الرجوع الى المجتهد الحي على القول به انما هو مع الامكان وعلى ما جرت العادة بوصول حكمه الى المقلدين وعلى هذا فعلى
القول بجواز تقليد الميت في ما لا يتمكن المكلفون على الرواية عن الموتى ايضا ولعلهم لم يصل مقاصدهم من كتبهم او لا يجدون من الكتب شيئا فلا
في جواز تقليد الموتى للفرار عن الاشكال المذكور ايضا فمقتضى سيرة الله في عباده على ما هو مقتضى العقل والعدالة المشاهدة بالعيان هو
العمل على ما علم انه من الله تعالى سواء كان باليقين المصطلح او باعتقاد الحكم ثم بالظن به الى باب الذي هو الحجة من المجتهد الحي ان اشترطناه او بالرواية
عن الميت ايضا ان قلنا به ثم بما يحصل به الظن من تقليد العوام وفي كل ذلك اما باليقين او من جهة كونه احد الظنون واما لزوم العمل بالاحتياط
فلم يقم علينا به دليل كما حققناه في محله فلا دليل على وجوبه عقلا ولا شرعا كما لم يرد المقلدين حيث يريدون الاجتهاد في المسئلة من جهة كونه كلامية
ولا عند المجتهدين الناظرين في المسئلة لاجل ارشاد العوام وامرهم بما يستكملون به نفوسهم لما بيناه بل تكليفهم ان لا يتركوا جميع المحتملات التي يقطعون
او يظنون ان التكليف ليس بخارج عنها والحاصل ان اشتراط العمل بقول النبي او الامام او المجتهد الحي او الرواية عن الموتى او كتبهم في كل عصر
ليس الا بالنسبة الى المتمكنين ولا يجب على الله تمكين الكل من ذلك اذ لو كان واجبا لم يمكن الخلو عن ذلك في الحال وبطلانه كما عرفت فالمقام مثلنا في التكليف فيما
تكليف الغير المتمكن وقد عرفت ان الاحتياط غير واجب فطريق على مقتضى اصل البراءة في اليقين وفي لزوم الاتيان بالمتعدد والمتكرر ومن ذلك يظهر
الجواب عما يقال انه لو لم يجز تقليد الميت فيلزم في العصر الخالي عن المجتهد الحي ان يكون كلهم فساقا لتركهم الواجب الكفائي فيتعطل الاحكام لانا نقول مع ان الاشكال
يرد على القول بجوازه ح ايضا من جهة تعطل القضاء لانه يختص بالمجتهد عندهم ومنقوض بالصنايع الواجبات الكفائية ان الوجوب الكفائي انما يسلم مع الامكان
والقول بان انعدام المجتهد في جميع الاوقات من جهة تقصير المكلفين ممنوع اذ ربما تقتضي طبقة من المكلفين فانعدم المجتهد فلا يجب على الطبقة الثانية تحصيل
تحصيل الاجتهاد من دون الاستاد والكلام فيه هو الكلام في غيبة الامام بسبب تقصير الرعية في الطبقة الاولى ان كان يمكن دفع ذلك بانه لعل قابلية
الطبقة الثانية وعلم هيبتهم لظهوره ومعرفة امامها اذا ظهر لا يعينه من جهة سوء سرائرهم وقبح اختيارهم صار سببا لعدم ظهوره في الطبقة الثانية

ايضا علمائه المجتهد من ذلك يظهر الجواب عن ان تقليد الاموات لو كان جايزا لخرج عن الوجوب الكفائي لان المسلم من وجوبه الكفائي انما هو في الجملة وفي وقت
ثبوت الاحتياج مع انه يمكن منع الملازمة ايضا اذ العادة قاضية بعدم كفاية تقليد الاموات في جميع ما يحتاج اليه الناس في كل عصر سيما في الفروع المتجددة
والاحكام الحادثة وخصوصا من جهة ان حصول الاجتهاد تدريجي ليس بدفعي فعدم الاحتياج في ان من الاوان لا يستلزم دفع وجوبه لتدارك
الوقايع المترقبة والتقاعد عنه يوجب التعطل عند نزول الواقعة فالحكمة الالهية يقتضي تحصيله قبل نزول الواقعة هذا كله مع ان القضايا
الى المجتهد الحي عندهم فلا يكفي جواز تقليد الميت في الاحكام مطلقا **خاتمة في التعارض والتعادل والتراجيح** **قانون** تعارض
الدليلين عبارة عن تنافي مدلوليهما وهو لا يكون في قطعيين لاستحالة اجتماع النقيضين وما ذكر في مباحث الاجماع من امكان تحقق الاجماع على كل
النقيضين فهو ليس على حكم واحد بل انما هو على الحكمين مختلفين بحسب الاشخاص والازمان مثلا لو انعقد الاجماع على ما هو مقتضى التقية مرة وعلى ما هو الحق
مرة اخرى فحقيقة ذلك ايضا يرجع الى العدم لان ذلك انما يختص بالنسبة الى شخصين اطلع احدهما على احد الاجماعين والاخر على الاخر واما
فبالنسبة الى الشخص الواحد لا يحصل مورد الاجماع وكذلك الخبران القطعيان لكن وكذا لا يكون في قطعي وظني لانتفاء الظن عند حصول القطع
فالتعارض انما يكون بين دليلين ظنيين وقد يحصل بين العموم والخصوص من وجه وقد يحصل في غير ذلك وقالوا ان العمل بهما من وجه اولى
من اسقاط احدهما بالكلية ومرادهم من الاولوية التعين كما في قوله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض وهو صريح العلامة في التهذيب و
يحصل الجمع بين الدليلين غالبا بحمل العام على الخاص في العام والخاص المطلقين وبحمل كل من المتناقضين على بعض افراد موضع الحكم واما الاعم
والاخص من وجه فلا يمكن تخصيص كل منهما بالاخر للزوم التساقط الكلي الا ان يرجع احدهما الى بعض افراد العام ويبقى اللفظ على عمومه كما سنشير اليه
وان لم يمكن ذلك فلا بد من الرجوع الى المرجحات الخارجية واما بين الامر والنهي فقد يمكن الجمع بحمل الامر على الرخصة والنهي على المرجوحية
فيحصل الكراهة ولا منقصة فهنا المقام الى ملاحظة التراجيح والقوة والضعف كما اشرنا اليه في مباحث تخصيص العام بمفهوم المخالفة
وقال في تمهيد القواعد في مقام التعليل لهذا الحكم لان الاصل في كل واحد منهما الاعمال فيجمع بينهما بما امكن لاستحالة الترجيح من غير مرجح ثم التحقيق
معنى قوله لاستحالة الترجيح من غير مرجح اذ المفروض عدم ملاحظة المرجح والا فقد يوجد المرجح لاحدهما [illegible] اذا امكن العمل بكل منهما ولكن
بارجاع التوجيه الى كليهما فيه ذلك او عمل باحدهما وترك الاخر فيلزم الترجيح بلا مرجح اذ المفروض ان موضع الحكمين يتغاير في الدليلين فلا معنى لملاحظة
المرجح بينهما لان كل واحد من الدليلين دليل على حكم شي اخر فضعف احدهما بالنسبة الى الاخر لا يصير منشأ لترك مدلوله وذلك كما لو فرضنا انه ورد
من المسائل الفقهية [illegible] الكتاب اخرى [illegible] القراين الخارجة للقطع عن [illegible] موضع الدليلين مختلفا
فالعمل على احدهما دون الاخر ترجيح بلا مرجح اذ كل منهما تام دليل على [illegible] وتكليف المكلف في كل مسألة العمل بمقتضى ما يدل عليه دليلها فالعمل
باحدهما دون الاخر ترجيح بلا مرجح هذا ولكن الاشكال في معنى قولهم هذا ومرادهم من الجمع فان كان مرادهم وجوب التفحص والتفتيش عن القراين والامارات
اللفظية والحالية والتعاهد [illegible] ما ظهر للمجتهد قرينة على ارادة خلاف الظاهر من كل من الدليلين كما في صلوة العاري فانما اوجبنا [illegible] من
احدهما في العام والخاص المطلقين كما اشرنا في موضعه او كما في العام والخاص من وجه كما اذا قام قرينة على ارادة بعض الافراد في احدهما دون الاخر
وهكذا فلا ريب [illegible] ذكره ولكن ينبغي التأمل في القرينة انه اذا قامت على بعض خلاف الظاهر في الدليل الاقوى لم يوجب تقديم الاضعف على الاقوى
بل لا بد ان يكون تلك القرينة قوية بحيث يغلب [illegible] على ظهور الدليل الاقوى حتى يلزم ترجيح الاضعف على الاقوى مثلا اذا وقع تعارض بين خبر الواحد
وظاهر الكتاب لكن كان هناك خبر اخر [illegible] المراد بظاهر الكتاب [illegible] خلاف ظاهره [illegible] الدليلين [illegible] تقديم الاضعف
على الاقوى مثلا [illegible] والقراءة [illegible] قارئ القرآن [illegible] واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا
بحجية زرارة المعتبرة للاية بقوله [illegible] القراءة خلف الامام قرينة للارادة خلاف الظاهر [illegible] بجمع بين العمل بالرواية [illegible] القرآن
على القراءة خلف الامام [illegible] والقراءة في غير [illegible] الامام عند قراءة القرآن وان كان مرادهم [illegible] انما هو نحو الجمع بين الدليلين يكفي [illegible]

احدهما اوكليهما

---





احدهما او كليهما عن الظاهر وان لم يظهر للمجتهد قرينة توجب ظهور المعنى الخلاف الظاهر بحيث يمكن التمسك به في مقام الاستدلال فلا دليل عليه ولا برهان يرشد
اليه بل دعا يوجب هجر الدليل الشرعي اساسا والاخذ بما لم يصدر عن الشارع اصلا فلا دليل على ارجاع كل من المتناقضين الى بعض الافراد لبعض لمنافاته
الجزئية والاستحسانات لا تغني عنه في الولد في الاحاديث الدالة على حضانة الاب على الذكر والام على الانثى الا ان يكون الشهرة قرينة على ان ذلك
دليل يدل الحق علينا كما في صلوة العاري ان كان بناؤهم في ذلك على محض الجمع بين الدليلين فلا وجه له بل خلاف المستفاد من الاخبار فانهم عليهم السلام
كانوا اذا سئلوا عن اختلاف الاخبار حكموا بالرجوع الى المرجحات من ملاحظة الافقه والاعدل وغيرها ولم يحكموا بالجمع مهما امكن حتى بالمعنى المذكور
بل يظهر من كثير من الاخبار انهم كانوا يتكلمون على سبيل الاختلاف والتعارض حتى انهم قالوا الاختلاف منا وانه ابقى لنا ولهم ورد بها يجيب عن اشكال الاختلاف
الوارد في اخبارهم واخبار ابائهم باختيار واحد منها ولم يذكروا الاختلاف ولم يامروهم بالجمع بينهما ولو بالتاويلات البعيدة واما الشيخ فانه مبني على من
التاويل فهو ليس من باب الجمع بين الدليلين غالبا بل هو ملاحظة المرجح اولا وتقديم الراجح ثم يذكر المخالف ويأوله بما لا ينافي الراجح لما ذكره
في اول التهذيب من ان بعض الشيعة ارتد عن المذهب بسبب حصول التناقض في اخبار الائمة واراد بذلك دفع التناقض بابداء الاحتمال الغير المنافي
وحاصله ان هذا الحديث اذا كان يحتمل لهذا المعنى فلا تناقض لاحتمال ان يكون مرادهم ذلك وكان عليه قرينة حالية او مقالية ذهبت
بالحوادث ولكن هذا لا يصير حجة شرعية ولا يجوز التمسك بمحض الاحتمال اذ [illegible] انما هو القطع بمراد الشارع او الظن القائم مقامه
واما مجرد الاحتمال فكلا والحاصل انه لا ريب في [illegible] وجود التعارض بين الادلة الفقهية فان وجدنا قرينة من نص المتعارضين
او من خبر معتبر او اجماع بسيط او مركب او نحو ذلك مما يوجب انفهام معنى يمكن منها العمل بكليهما على الوجه الصحيح المدلول عليه بالدلالة الحقيقية
او المجازية المعتبرة الظاهرة بسبب وجود القرينة الظاهرة والعلاقة الواضحة بحيث لم يوجب طرح ولم خروج عن الظاهر الا بالاضعف فلا اشكال
ولا ريب في وجوب الجمع بينهما وعدم جواز طرح احدهما واما ما لم يقم عليه حجة ولا قرينة توجب حمل اللفظ عليه عرفا ولغة فلا حجة فيه
سيما اذا اوجب الخروج عن ظاهر الاقوى الى الاضعف ولكن لا مانع من ابداء الاحتمال انه مما يدفع التناقض في نفس الامر كما فعله الشيخ ولكن بشرط ان لا
يجعل حجة في حكم شرعي فان كان مرادهم من قولهم الجمع مهما امكن اولى من الطرح احد المذكورين فنعم الوفاق وان ارادوا اولوية في غير ذلك ايضا
ووجوب تعاطي التاويل في احد الدليلين واخراجه عن الظاهر او كليهما لمحض الجمع بينهما فلا دليل عليه ومن جميع ذلك يظهر ان مجرد كون احد الامارتين
عاما مطلقا والاخر خاصا مطلقا لا يوجب التخصيص ان كان العام اقوى بسبب الاعتضادات ولذلك ترى الفقهاء كثيرا ما يطرحون النص الخاص المخالف للاصل مع ان
الاصل عام وهو خاص ومن تلك المواضع رواية سيف بن عميرة الصحيحة او الموثقة الدالة على جواز التمتع بامة المرأة بدون اذنها فانها منافية للاصل
وهو تحريم التصرف في مال الغير فيحتاج التخصيص الى قرينة قوية يكسر سورة العام كما في المثال الذي فرضناه وقد استدل بعضهم في تقديم الجمع بين الدليلين
بان دلالة اللفظ على جزء مفهومه دلالة تابعة لدلالته على كل مفهومه ودلالته على كل مفهومه اصلية فاذا عملنا بكل واحد منهما من وجه دون وجه اخر
فقد تركنا العمل بالدلالة التابعة واذا عملنا احدهما دون الاخر فقد تركنا العمل بالدلالة الاصلية ولا شك ان الاول اولى واعترض العلامة
في النهاية على ما نقل عنه بان العمل بكل واحد منهما من وجه عمل بالدلالة التابعة من الدليلين معا والعمل باحدهما دون الاخر عمل بالدلالة الاصلية والتابعة
في احد الدليلين وابطال لهما في الاخر ولا شك في اولوية العمل باصل وتابع على العمل بالتابعين وابطال الاصليين ونظر فيه بعضهم بان العمل بتابع واصل انما
يكون راجحا على العمل بالتابعين اذا كانا من دليلين اما اذا كانا من دليل واحد كان التابعين من دليلين فلا وهو ظاهر فانه يتضمن تعطيل اللفظ الاخر والعامل
ومن المعلوم ان التاويل اولى من التعطيل اقول ويظهر ما في هذا النظر مما قدمنا وتحقيق المعارضة ان العمل بالدليلين خروج عن كلام الشارع وابطال
لاستحالة العمل على حقيقتهما وعدم قرينة معينة للمجاز بحيث يكون معتبرا عند اهل اللسان بخلاف ما لو عمل على حقيقة احدهما فانه لا مانع منه ولا منع
في ترك الاصل لعارض واستحالة العمل عليها معا [illegible] على ما ورد عليه [illegible] ملاحظة ما ورد من الشارع من التخيير في العمل بايهما شئت ان التسهيل [illegible]
بعد كما نقلنا في التعارض لزوم الجمع بين الدليلين مهما امكن [illegible] الجمع بين الدليلين اعمال البينتين القائمتين على ملكية رجل [illegible]

ثابتة على السواء او لم تكن احدهما عليها والتحقيق فيه ان ذلك يصح بعد ملاحظة الترجيح في البينتين وانتفائهما وتعادلهما وكيف كان فيمكن القدح
في ذلك التفريع لامكان استناد التنصيف الى ترجيح بينة الداخل فيعطى كل منهما ما في يده او ترجيح بينة الخارج فيعطى كل منهما ما في يد الآخر
الى من التحقيق والاتباري يمكن استناده الى التعارض والتساقط والتحالف فينصف بعد التحالف فيجري مجرى ما لو ثبت يداهما عليها ولم يكن هناك بينة
كما هو المشهور لكن يمكن الاشكال هنا في وجه التنصيف ولعل وجهه ان اليد ان كانت دالة على الملك لكنها انما يدل على الملكية الجملة لا بعنوان الاستيعاب
فقط بحيث يعم جميع الاجزاء فالقدر المسلم فيما يثبت اليدان عليها على الشركة انما هو الملكية الجملة لكل منهما وهو مقتضى حمل فعل المسلم على الصحة مضافا الى
دلالة يده على الملكية وحيث لا مرجح لاحدهما على الآخر فيحكم بالشركة اذ هو مقتضى تواردها اليدين على وجه الصحة والحكم بالتنصيف لرفع الحكم ولكن هذا لا ينفع
في الدليلين اللفظيين اللذين لهما حقيقة ومجاز مطلقا بل يحتاج الى قرينة مصححة لارادة خلاف الظاهر قال بعد التفريع المذكور ولو كان بين الدليلين
عموم وخصوص من وجه طلب الترجيح بينهما لانه ليس تقديم خصوص احدهما على عموم الآخر باولى من العكس وذكر من جملة فروعه تفضيل فعل النافلة في البيت
على المسجد الحرام فان قوله عم صلوة في مسجدي هذا تعدل الف صلوة فيما عداه الا المسجد الحرام يقتضي تفضيل فعلها فيه على البيت لعمومه فيما عداه وقوله عم افضل
صلوة المرء في بيته الا المكتوبة يقتضي تفضيل فعلها فيه على المسجد الحرام ومسجد المدينة قال وقد يترجح الثاني بانه اكثر اختيارا للبيت فهو البعد عن
الرياء المؤدي الى احباط الاجر بالكلية وهو حاصل مع المسجدين واما كثرة المسجدين من الشرف المقتضي لزيادة الفضيلة على ما عداهما مع اشتراك الكل في
الصحة وحصول الثواب فحصول الصحة اولى من تحصيل الزيادة ويمكن رد هذا الى الاول بجعل صورة التعارض التخيير فيما بين الدليلين بما امكن فيعمل بكل منهما من
وجه بان يحمل عموم فضيلة المسجد على الفريضة وعموم فضيلة البيت على النافلة لان النافلة اقرب الى مظنة الرياء من الفريضة وهذا هو الاصح ويندفع ذلك
اعمال الدليلين وهو اولى من اطراح احدهما اقول الفرق بين المقامين ان في الاول رجح الرواية الدالة على فعل النافلة في البيت ويطرح دلالة الرواية
الاولى على استحبابها في المسجد فيخص عموم صلوة في مسجدي في الثاني لم يطرح تلك الدلالة بل خصص عمومها بامر خارجي وحمل قوله عم صلوة في مسجدي على صلوة فريضة
والامر الخارجي هو علم من احتمال الرياء للفريضة فانه قرينة على انه اريد منها صلوة الفريضة فالجمع بين الدليلين صار بابقاء احد العامين من وجه على عمومه
ما عدا البيت وتخصيص العام الآخر وهو صلوة في مسجدي بالفريضة بامر خارجي لا بالعام الآخر حتى يلزم المحذور فظهر بذلك امكان الجمع بين العامين من وجه في العمل
في الجملة لكن لا بد ان يكون القرينة مما يعتمد عليها كما اشرنا سابقا وما ذكره هنا ليس كذلك لان عمل الاصحاب والشهرة بينهم صار قرينة مرجحة لهذا الحمل وان
ورد ما يدل بعمومه على استحباب النافلة في المسجد ايضا وعمل بها الشهيد الثاني في بعض تأليفاته ثم ذكره في التمهيد مما اخذ العامين من وجه ثم قال فائدة اذا
تعارض ما يقتضي الايجاب مع ما يقتضي تحريمه فهما متعارضان كما قال في المحصول وغيره بمعنى لا يعمل باحدهما الا بمرجح لان الخبر المحرم يقتضي استحقاق العقاب على
الفعل والموجب يقتضيه على الترك وجزم الآمدي وجماعة بترجيح المحرم لاعتنائه بدفع المفاسد لكن ذكر الآمدي وابن الحاجب ايضا انه يرجح الامر بالفعل على النهي عنه
وفي معنى ما ذكراه ما لو دار الامر بين ترك المستحب وفعل المنهي عنه ثم ذكر لذلك فروعا اقول ومن ذلك يظهر انه لا مانع من الجمع بين الدليلين بما ذكرنا من ان المراد العمل بهما على مقتضى
طريقة اهل اللسان انواع الكلام من كلا مطلق الترجيح والتأويل كيف ما اتفق ويظهر بطلان ما قد يتخيل ان الجمع ح بان يحمل الامر على الرخصة والنهي على المرجوحية
لانه لا يسوغ من مقتضى الدليلين بلا دليل فلا بد من الرجوع الى المرجحات واختيار احدهما وطرح الآخر بعد الترجيح او العمل على احدهما لو لم يحصل مرجح من باب التخيير كما
يجيء ومطلق الاعتناء بالدليلين والجمع بينهما لا يصير موجبا للتأويل لا يقال ان التعارض وعدم امكان العمل بحقيقة الامارتين قرينة على ارادة المعنى المجازي
المحتمل فان احد المجازات فهو متعين والا فلا ترجيح لم يتفاوت فالتخيير وذلك لان المظنون ان احد الامارتين من الشارع وان حصل الاشكال في المراد بسبب التنافي
والتعارض لانا نقول اولا انا نمنع الظن بكون الامارتين من الشارع مع حصول التنافي بل المظنون انما هو احدهما اسلمنا ولكن لا نم انه لا بد ان يكون مدلول كل
واحد منهما مراد الشارع ولو على سبيل المجاز اذ يحتمل ان يكون احدهما واردا مورد التقية فيجب الغاؤه وهذا ساقط الدليل على وجوب التأويل واستعمال كل منهما في
ما يقوم دليل عليه ولا دليل على جوازه ان اريد لا استحالة نعم للتصالح من تأويل المرجوح بما لا ينافي الراجح كما فعله الشيخ ره من باب الاحتمال ولكن لا يمكن الاعتماد
في الاستدلال ان المراد من المعنى الحقيقي لو لزم الجمع مهما امكن اولى من الطرح فهو انه يجب الجمع والتفتيش من القراين والعلامات حتى يظهر لك المعنى الصحيح والمراد







اللائق بشرط عدم اخراج الاقوى عن ظاهره كما بينا سابقا وحقيقته يرجع الى انه لا بد ان يتأمل حتى يظهر ان الموضوع في الامارتين واحد او مختلف وان التعارض فيهما
هل هو واقعي او هو كذلك في النظر الظاهر العمل على مقتضاه تحقيق هذا ودع عنك ما سواه مما يتعاوره القاصرون العارون من التحقيق ثم ان المتعارضين
قد يكون بسبب ورودهما على موضوع واحد فيحصل الاشتباه في الحكم وقد يكون بسبب الاشتباه في الموضوع بين المأمور به والمنهي عنه كما اختلاط موتى المسلمين بموتى الكفار وتردد
الامر بين وجوب غسلهم والصلوة عليهم وحرمتها والمشهور وجوب غسلهم جميعا والصلوة عليهم لكن بقصد المسلمين فيكون من باب تخصيص العام بالنية ثم ذكر في التمهيد
بعد ذلك تعارض الاصلين وقال انه يعمل بالارجح منهما وان تقلق في المسألة وجهان وفروع ذلك كثيرة جدا وذكر منها فيها مسألة تعارض
الاستصحابين في القطرة التي وقعت على نجاسة رطبة ثم سقط بالقرب منها ثوب وشك في جفاف النجاسة واستوجه في التمهيد نجاسة الثوب لان استصحاب
الرطوبة طار على طهارة الثوب فتأمل فقد اشرنا في مبحث الادلة العقلية الى جواز العمل بالاصلين المتنافيين في الجملة فراجع **قانون** تعادل الدليلين
عبارة عن تساويهما في اعتقاد مدلولهما لا الاربع المكان وعدمه فالحكم في المتواتر في نفس الامر فتأمل على المطرح كونه في الصبغ على ما هو الواقع واما
شرعا اختلفوا فيه والاشهر الاظهر امكانه خلافا لبعض العامة لنا انه لا يمتنع ان يخبرنا رجلان عدلان متساويان في العدالة والثقة والصدق بحكمين متنافيين
والعلم بعروض تعادل الامارتين قد يكون في المسألة كحديثين متساويين دل احدهما على وجوب شيء والآخر على حرمته وقد يكون في موضعين كالامارتين
المختلفتين في تعيين القبلة مع تساويهما وقد يكون في الحكم والقضاء كالبينتين المتساويتين ايضا وقد يكون التعادل في حكم مع تنافي الفعلين
كالمثال الثاني او بالعكس كالمثال الاول واحتج المنكر بانه لو تعادلت امارتان على الحظر والاباحة فاما يعمل بهما وهو باطل لتنافيهما ولا تركهما معا للزوم العبث
في وضعهما على الحكيم ولا بواحد معين منهما للزوم الترجيح بلا مرجح ولا بواحد لا بعينه فانه في معنى اباحة الفعل فيرجع الى الثالث فان الاباحة هي احدى
مقتضاهما فانا نختار تركهما والرجوع الى الاصل ولا محذور اذا لم يثبت من الخارج انحصار التكليف فيهما وان ثبت فنختار الرابع ونقول انه لا يستلزم
الاباحة بل انما يستلزمها لو اختارها لا مطلقا وهو مثل التخيير بين تقليد مجتهدين متساويين في العلم والعدالة مختلفين في الاباحة والحظر فانه بعد
تقليد المبيح يصير مباحا وباختيار تقليد الحاظر محظورا ثم ان المجتهد مخير في العمل باي الامارتين شاء ويخير مقلده كذلك واما في الحكم والقضاء فيتعين
الى القاضي ولا يجوز تخيير المتداعيين لئلا يرجع قطع الخصومة لاختلاف الداعي ويجوز اختيار القاضي ترجيح احدهما في صورة واخرى في اخرى قيل لا
الاقوى نعم لعدم المانع ثم انهم اختلفوا في صورة التعادل فالمشهور المعروف من محققي اصحابنا التخيير وقيل بتساقطهما والرجوع الى الاصل وقيل
بالتوقف وسيجيء تمام الكلام **قانون** الترجيح في اللغة هو جعل الشيء راجحا وفي الاصطلاح هو اقتران الامارة بما يقوى به على معارضها وهو المقابل
للتعادل والتعادل اللذين يستعملان معا في هذا الباب فانهما صفتان للامارة لا فعلان للمجتهد فكذلك الترجيح نعم يستعمل الترجيح بمعنى اخر وهو
تقديم المجتهد احد الامارتين على الاخرى للعمل بها ولما لم يكن ذلك الا في الامارتين لعدم تصور التعارض في غيرهما كما مر فيحتاج المرجح للتقديم
حذرا من التحكم وذلك المرجح هو اقتران الامارة بما يتقوى به على معارضها فهذا الاقتران الذي هو سبب الترجيح يسمى في اصطلاح القوم بالترجيح فاراد
بعضهم بتقديم امارة على اخرى في العمل بمؤداها قبالا للتعريف الذي ذكرنا ليس في محله لان التعريف الاول انما هو لنفس الامارة الراجحة والثاني لفعل المجتهد
مع انه يمكن ان يتحد الاشتقاق فيهما ايضا مختلفا كما اشرنا اليه في لفظ الترجيح بلا مرجح في مبحث اخبار الآحاد فان مبدأ الاشتقاق في فعل المجتهد هو
الاختيار والتقديم كلفظ الترجيح في اللفظ المذكور وفي الترجيح الذي هو صفة الامارة هو الرجحان بمعنى الاشتمال على المزية والمصلحة كلفظ المرجح
في اللفظ المذكور فلا معنى لترجيح التعريف الثاني على التعريف الاول كما فعله المحقق البهائي ره والشارح الجواد اذ لا مشاحة في الاصطلاح نعم لا يخفى
عليه وجه لو لم يثبت الاصطلاح باطلاق الترجيح على فعل المجتهد ايضا ولعل المناقشة انما هو على من منع ذلك ووجهه ان مصدر التفعيل انسب بفعل
المجتهد من الامارة والامر في ذلك سهل واذا حصل الترجيح لاحد الامارتين يجب العمل بها لئلا يلزم ترجيح المرجوح وقيل ان الحكم ح ايضا اما التخيير او
التوقف لانه زيادة لو كانت معتبرة في الامارات لكانت معتبرة في الشهادات والتالي باطل فالمقدم مثله ويمنع الملازمة وبطلان التالي كليا لان الملازمة
في البينة على التعبد بخلاف الاجتهاد ثم ان الرجحان يتصور في كل الامارات ولكنهم خصوا الكلام بذكر المرجحات في الاخبار فنحن ايضا نذكرها كما ثم نشير الى

حكم الباقي فنقول ان الترجيح بينهما اما من جهة السند او من جهة المتن او من جهة الاعتضاد بالامور الخارجة واعلم ان مرادنا في هذا المقام من كون كل
المذكورات مرجحا انما يصح اذا قطع النظر عن غيرها من المرجحات فمن مقام ذكر كل منها لا ينبغي اشتراط عدم المرجحية من جهة اخرى كما يظهر من العلامة في النهاية
حيث اشترط في كون الاسناد مرجحا ان لا يكون في سند الرواية الاخرى كثرة الرواة وتعددها في كل طبقة وان يتساووا في ساير الصفات فانه فلا
الى ههنا اما الترجيح من جهة السند فمن وجوه الاول كثرة الرواة اي تعددها في كل طبقة فيرجح ما رواتها اكثر لقوة الظن لتعاضد الظنون
بعضها ببعض وههنا هو الذي قد ينتهي الى التواتر وافادة اليقين الثاني قلة الوسايط وهو الذي يسمى علو الاسناد فهو راجح على ما كثرت وسايطه
لان تطرق احتمال الكذب والسهو والغلط ونحوها في الاول اقل وهو واضح وعارضه العلامة في النهاية بالندور والقلة فيكون مرجحا من هذه الجهة
وههنا التمايز فيما لم يعلم ادراك كل من الوسايط للاخر وكان الفاصلة بين المروي له والامام المروي عنه مدة يستبعد طولها عن هذه الوسايط بحيث يستوعبها
واما فيما علم منه الحال الظاهر ادراك كل منها الى غير ذلك وشاع روايته عنه فلا وجه له الثالث رجحان احد الروايين على الاخر بحسب الصفات الموجبة لرجحان
الظن مثل الفقه والعدالة والضبط والفطنة والورع ولا يخفى وجه الترجيح لان الفقه يوجب معرفة اسباب الحكم ومواردها ومناسبة حال
المروي له وكيفية الرواية وذكر حال السماع مما يتفاوت به فهم المعنى من الحديث وكذا ساير الصفات المذكورة يوجب الظن بالصدق وعدم الغلط
فيحصل الفرق بين العالم والاعلم والورع والاورع والضابط والاضبط وهكذا ولكن ذلك من قبيل المجتهد الا اذا جعلناها من باب الظن كما في
المجتهد وقد عرفت الاشكال فيه ويندرج في ذلك تفاوت مراتب العدالة بسبب تزكية الواحد والاثنين او الاكثر واحد الراويين ... كونه الراوي عن صاحب
القضية دون الاخر كما يقدم رواية ابي رافع ان النبي صلى الله عليه وآله تزوج ميمونة وهو حلال وكان هو السفير بينهما على رواية ابن عباس انه نكحها وهو محرم وكذا كون
احدهما شاهد المروي عنه دون الاخر وكذا كون احدهما قريبا منه والاخر بعيدا وهكذا ويندرج في الترجيح اعتبار السند ما كان احد الراويين
غير مشتبه الاسم دون الاخر واما الترجيح من جهة المتن فمن وجوه الاول تقدم المروي باللفظ على المروي بالمعنى وتسوية الشيخ بينهما
كان راوي المعنى معروفا بالضبط الثاني تقدم ما اشتمل على المقرون عليه الثالث تقدم المتأكد الدال عليه على غيرها سواء كان من جهة تعدد مواضع
الدلالة في احدهما دون الاخر او من جهة اخرى مثل تأكد الحكم بالقسم والتغليظ كما في بعض اخبار الفقهاء وان لم يفعل فقد ... الله خالف رسول
ومثل ما كان احدهما معللا دون الاخر او يكون دلالة احدهما بالمنطوق والاخر بالمفهوم او احدهما بالعموم والاخر بالخصوص ولا يذهب عليك ان
المراد من ترجيح الخاص على العام هنا تقديم الخاص على القدر المساوي له من مدلول العام فيكون بينهما تناقض ولا يمكن الجمع فيحتاج الى الترجيح
لا ريب ان الخاص ارجح من العام للنصوصية والظهور فهذا لا ينافي توهم بان في التخصيص جمعا بين الدليلين وان الجمع مقدم على الترجيح فاذا لوحظ
مجموع مدلول العام مع الخاص فيمكن الجمع بينهما وبعد ملاحظة الكلام فيه تحت قاعدة تقديم الجمع على الترجيح واذا لوحظ ان في الجمع لا بد من ترجيح الخاص
على القدر المساوي له من العام ويحصر الامر في ابقاء الخاص على حاله واسقاط ما يساويه من العام او ابقاء القدر المساوي له من العام واسقاط
الخاص فيندرج في قاعدة التعارض والترجيح ومثل ما كان احدهما عاما مخصصا والاخر غير مخصص او كان التخصيص في احدهما اقل وفي الاخر اكثر
الرابع الفصاحة فيقدم الفصيح على الركيك وربما يعتبر الافصحية ايضا ووجهها انهم عليهم السلام افصح الناس فالافصح اشبه بكلامهم ويورث الظن با
والتحقيق في ذلك ان الفصاحة اذا كانت بحيث يستبعد صدوره عن غيرهم كعبارة نهج البلاغة والصحيفة السجادية وبعض كلماتهم الاخر في الخطب
والادعية فلا ريب انه من المرجحات بل من اقواها واما الذي يظهر من تتبع الاخبار سيما في مسائل الفروع انهم عليهم السلام لم يكونوا معتنين بشأن الفصاحة ولم يتفاوت
كلماتهم فصلا تفاوت الرتبة بحيث يمكن التميز بذلك وحصول الرجحان والظن معه الخامس ان يكون دلالة احدهما على المراد محتاجا الى
واسطة دون الاخر فالثاني مقدم على الاول واما الترجيح بالاعتضادات الخارجية فمن وجوه الاول اعتضاد احدهما بدليل اخر ولا ريب في قوة
الظن من جانب المعتضد كما اذا كان احد المتعارضين اقوى من الاخر والمعتضد كل منهما بدليل الثاني اعتضاد احدهما بعمل المشهور سيما المتقدمين
لقرب عهدهم بزمان الائمة وتمكنهم من معرفة حال الاخبار دون المتأخرين ويقع الاشكال فيما لو كان احدهما موافقا للقدماء والاخر موافقا





للمتأخرين وتعارض الشهرتان فان تقدم القدماء وقرب عهدهم وتمكنهم من القرائن والامارات يورث الظن باصابتهم وكون المتأخرين اكثر تحقيقا وادق
نظرا مع معرفتهم بسبق القدماء وقرب عهدهم وجريهم مع ذلك على خلافهم يورث الظن باصابتهم ولكل وجه ويتفاوت المقامات ولا بد للمجتهد من التأمل
في كل مقام وربما كان اجماع القدماء على حديث لاجل شدة التقية الباعثة على اخفاء الحق لاقتضاء ما في الزمان ولما ظهر الحال لم يجدوا بالتدريج
للمتأخرين فظهر الخلاف وربما كان اجماعهم لاجل قرينة خفية على المتأخرين فلا بد من التأمل والتحقيق في ذلك والحاصل ان المدار على حصول
الظن وهو تابع للمقامات والشهرة كالاجماع ينقسم الى المقطوع والظني بالاطلاع عليها او بالنقل وربما يتعارض النقلان كما وقع في مسألة عدد
الرضعات بالنسبة الى العشرة والخمس عشرة وربما جمع بينهما بان اشتهار الاول بين القدماء والثاني بين المتأخرين الثالث موافقة الاصل ومخالفته
ويقع للموافق المقرر والمخالف الناقل فبعضهم رجح المقرر لانه يوجب حمل كلام الشارع على التأسيس والافادة دون التأكيد فان الحمل على المقرر يوجب تقديم
الناقل عليه يعني ان الشارع حكم اولا بالناقل وفائدته رفع حكم الاصل ثم قال بالمقرر لرفع حكم الناقل كما وقع في طهور الحكم بالناقل لزوم الحكم بتأخر
المقرر فيكون وقوع المقرر قبله بلا فائدة اذ الاستفادة حاصلة من العقل فيكون تأكيدا لا تأسيسا وانت خبير بضعف هذا الاستدلال لان الاحكام الموافقة
للاصل مما وقع حد الاحصاء وهذا الاعتبار الضعيف لا يرفع هذه الغلبة وبعضهم رجح الناقل لانه يستفاد منه ما لا يستفاد من غيره بخلاف المقرر فحمل
كلام الشارع على التأسيس اولى وبان العمل به يقتضي تقليل النسخ لانه انما يزيل حكم العقل بخلاف المقرر فانه يزيل حكم النقل بعد ما ازال هو حكم
العقل ويضعف الاول بانه ذلك اذا قدرنا تقديم المقرر وان قدرناه متأخرا فليس كذلك والثاني بانه مع انه معارض بان ذلك النسخ للاقوى
بالاضعف لان المنسوخ ح هو العقل والمقرر معا انما يتم ان لو قلنا بان رفع حكم العقل بالناقل نسخ وليس كذلك والتحقيق انه ان علم التاريخ من
كلام الرسول صلى الله عليه وآله فلا اشكال في تقديم المتأخر ناقلا او كان مقررا وفي مجهول التاريخ لا بد من التوقف هذا اذا علم بصدورهما معا عنه واما مع
علم العلم بالصدور فالكلام فيه كما لو كانا في اخبار الائمة عليهم السلام فان مع ما عرفت من عدم النسخ في كلامهم لا يبقى الا احتمال الخطأ في احدهما او التقية فسواء
كانا قطعيين منهما او ظنيين فلا وجه لتقديم المقرر لكونه معاضدا بدليل اخر وهو العقل فيكون الرجح في النظر سواء علم التاريخ في كلامهم ام لم يعلم وكيف كان
فالاقوى ترجيح المقرر في الادلة التي بايدينا اليوم والعمل على ذلك الرابع مخالفة العامة فيرجح المخالف على الموافق لاحتمال التقية فيه وقد اشير اليه في
روايات كثيرة وذلك اما بموافقة الرواية لجميعهم او الذين يعاصرون الامام المروي عنه او يعاشرهم ذلك الراوي فانهم مختلفون في المسائل جدا وكان
التقية مختلفة بملاحظة مذاهبهم فلا بد من ملاحظة حال الراوي والمروي عنه فقد نقل عن تاريخ العامة ان مدار اهل الكوفة في عصر الصادق عليه السلام كان على فتاوى
ابي حنيفة وسفيان الثوري ورجل اخر واهل مكة على فتاوى ابن جريج واهل مدينة على فتاوى مالك ورجل اخر واهل مصر على فتاوى الليث بن سعيد
واهل خراسان على فتاوى عبد الله بن المبارك وهكذا كانوا مختلفين حتى اذ استقر مذاهبهم في الاربعة في سنة خمس وستين وثلثمائة فلا بد من التأمل
في الحمل على التقية والرجوع الى الاصل بعض الرواية على ذلك او قرينة خارجية او مناسبة حال الراوي والمروي عنه وغير ذلك لا الحمل بمجرد موافقة بعضهم
او نحو ذلك ولا يبعد كفاية مجرد الاحتمال اذا لم يتحقق الاحتمال في الاخر اصلا ثم ان المرجحات الاجتهادية وما يوجب الظن بالصحة كثيرة يندرج اكثرها فيما ذكرنا
وقد اشرنا الى بعضها في مباحث الاجتهاد وعلى المجتهد ان يجتهد في تتبع ما يورث الظن وان يكون بصيرا في امره ولا يكتفي بملاحظة حال السند في تصحيح
الخبر وتقليد السند بحسب المصطلح المتأخر كما اشرنا اليه في مباحث الاخبار فان ههنا مرجحات كثيرة لم يذكرها العلماء مع انه ملاحظة سند الاخبار
ايضا اشكالا لا بد ان يتنبه له الطلاب في التصحيح او التضعيف وقد ذكر العلامة المجلسي كلاما في تعيينه لا بأس بايراده لكثرة فوائده فانه قال في الحديث
الخامس والثلثين الذي رواه الكليني عن محمد بن اسماعيل عن الفضل بن شاذان عن ابن ابي عمير بعد ما حقق وبين ان محمد بن اسماعيل هذا هو البندقي
النيشابوري انه هذا لا يقدح في صحة الحديث بوجوه الاول ان رواية الكليني عنه في اكثر الاخبار التي اوردها في الكافي واعتماده عليه يدل على
ثقته وعدالته وفضله الثاني ان الفضل لقرب عصره بالكليني واشتهاره بين المحدثين لم يكن الكليني يحتاج الى الواسطة فورد بينه وبينه ولذا اكتفى
بمن كثيرون الاخبار الثالث انا نظن ان هذا الخبر مأخوذ من كتاب ابن ابي عمير كان اشتهر عند المحدثين من اصولنا الاربعمائة بل كانت الاصول المعتبرة

الاربعة عندهم اظهر من الشمس وابين من النهار فكما انا لا نحتاج الى سند لهذه الاصول الاربعة واذا اوردنا سندا فليس الا للتيمن والتبرك والاقتداء
بسنة السلف وربما لم نبال بذكر سند فيه ضعف او جهالة لذلك فكذلك هؤلاء الاكابر من المؤلفين لذلك كانوا يكتفون بذكر سند واحد الى الكتب المشهورة
وان كان فيه ضعيف او مجهول وهذا باب واسع شاف نافع ان اتيته يظهر لك صحة كثير من الاخبار التي وصفها القوم بالضعف ولنا على ذلك
شواهد كثيرة لا يظهر على غيرنا الا بممارسة الاخبار وتتبع سيرة قدمائنا الاخيار فلنذكر هنا بعض تلك الشواهد لينتفع بها من لم يسلك
مسالك المتعسفين المعاندين الاول انك ترى الكليني يذكر سندا متصلا الى ابن محبوب مثلا او الى ابن ابي عمير او الى غيرهما من اصحاب الكتب المشهورة
ثم يبتدئ بابن محبوب مثلا ويترك ما تقدمه من السند وليس ذلك الا لانه اخذ الخبر من كتابه فيكتفي بايراد السند مرة فيظن من لا دربة
له في الحديث ان الخبر مرسل الثاني انك ترى الكليني والشيخ وغيرهما يروون خبرا واحدا في موضعين ويذكرون سندا الى صاحب الكتاب ثم يوردون هذا
الخبر بعينه في موضع اخر بسند اخر الى صاحب الكتاب او بعض سند او اسانيد غيره اليه وقد يكون لهم اسانيد صحاح فيذكرون في موضع ثم يكتفون بذكر
سند ضعيف في موضع اخر ولم يكن ذلك الا لعدم اعتنائهم بايراد تلك الاسانيد لاشتهار هذه الكتب عندهم الثالث انك ترى الصدوق مع كونه متأخرا عن
الكليني اخذ الاخبار في الفقيه عن الاصول المعتبرة واكتفى بذكر الاسانيد في الفهرست وذكر لكل كتاب اسانيد صحيحة ومعتبرة ولو كان ذكر الخبر مع سنده
لاكتفى بسند واحد اختصارا ولما صار الفقيه متضمنا للصحاح اكثر من سائر الكتب المعتبرة اخذوه كتبا لقلة … ولكثرة الفائدة وقلة حجم الكتاب
فظهر انهم كانوا ياخذون الاخبار من الكتب وكانت الكتب عندهم معروفة مشهورة متواترة الرابع انك ترى الشيخ اذا اضطر في الجمع بين الاخبار الى القدح في سند
لا يقدح فيمن هو قبل صاحب الكتاب من مشايخ الاجازة بل انما يقدح اما في صاحب الكتاب او فيمن بعده من الرواة كعلي بن حديد واضرابه مع انه في الرجال الضعف
من يقعون في اوائل الاسانيد الخامس انك ترى جماعة من القدماء المتوسطين يصفون خبرا بالصحة مع اشتماله على جماعة لم يوثقوا فغفل المتأخرون عن ذلك
اعترضوا عليهم كاحمد بن محمد بن الوليد واحمد بن محمد بن يحيى العطار والحسين بن الحسن بن ابان واضرابهم وليس ذلك الا لما ذكرنا السادس ان الشيخ قدس الله روحه
فعل مثل ما فعل الصدوق ولكن لم يترك الاسانيد طرا في كتبه فاشتبه الامر على المتأخرين لان الشيخ عمل كتابا في الفهرست وذكر فيه اسماء المحدثين
والرواة من الامامية وكتبهم وطرقه اليهم وذكر قليلا من ذلك في خاتمة كتابي التهذيب والاستبصار فاذا اورد رواية ظهر على المتتبع الممارس انه اخذه من
شيء من تلك الاصول المعتبرة وكان للشيخ في الفهرست سند صحيح اليه فالخبر صحيح مع صحة سند الكتاب الى الامام وان اكتفى الشيخ عند ايراد الخبر بسند فيه ضعف
السابع ان الشيخ ذكر في الفهرست عند ترجمة محمد بن بابويه القمي ما هذا لفظه له نحو من ثلثمائة مصنف اخبرنا بجميع كتبه ورواياته جماعة من اصحابنا
منهم الشيخ ابو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان وابو عبد الله الحسين بن عبيد الله الغضائري وابو الحسين جعفر بن الحسن بن حسكة القمي وابو زكريا
محمد بن سليمان الحمراني كلهم عنه انتهى فظهر ان الشيخ روى جميع مرويات الصدوق نور الله ضريحهما بتلك الاسانيد الصحيحة فكلما روى الشيخ خبرا من بعض
الاصول التي ذكرها الصدوق في فهرسته بسند صحيح فسنده الى هذا الاصل صحيح وان لم يذكر في الفهرست سندا صحيحا اليه وهذا ايضا باب غامض دقيق ينفع
في الاخبار التي لم يصل الينا من مؤلفات الصدوق فاذا لحظت خبرا ما ذكرنا … فامض اسرار الاخبار وان كان ما تركنا اكثر مما اوردنا واضعف
الترجيح اليقين ولست … المتعصبين وتكلفات المتكلفين لا اطلنا … هذا الباب لا يحتاج بعون الله الى تكلفات الاخباريين في
تصحيح الاخبار والله الموفق للخير والصواب انتهى كلامه اعلى الله مقامه ثم اعلم انه قد وردت اخبار كثيرة عن ائمتنا عليهم السلام في علاج التعارض بين الاخبار
وترجيحها ينيف على ثلثين ويقرب من عشرين على ما وصل الينا وهي مختلفة في نفسها ففي كثير منها حكم بتقديم ما وافق كتاب الله وفي بعضها او سنة نبيهم
بل وفي كثير منها ان المخالف للكتاب باطل وزخرف وفي كثير منها الامر بترك ما وافق العامة وانه باطل وفي بعضها العرض على كتاب الله ثم على احاديث العامة
وفي طائفة منها التخيير اما من دون ملاحظة المرجح وفي بعضها الامر بالارجاء والتوقف والاخذ بالاحوط … وفي بعضها تفصيل طويل مثل ما رواه الكليني
عن عمر بن حنظلة قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجلين من اصحابنا بينهما منازعة في دين او ميراث فتحاكما الى السلطان او الى القضاة ايحل ذلك
الى ان قال كيف يصنعان قال ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا الى ان قال فان كان كل رجل اختار رجلا من اصحابنا







فرضيا ان يكونا الناظرين في حقهما واختلفا فيما حكما وكلاهما اختلفا في حديثكم قال الحكم ما حكم به … الآخر قال قلت فانهما عدلان مرضيان عند اصحابنا لا يفضل
واحد منهما على صاحبه قال فقال ينظر الى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه من اصحابك فيؤخذ به من حكمنا ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند اصحابك فان
المجمع عليه لا ريب فيه وانما الامور ثلثة امر بين رشده فيتبع وامر بين غيه فيجتنب وامر مشكل يرد الى الله قال رسول الله صلى الله عليه وآله حلال بين وحرام بين وشبهات
بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات ومن اخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم قلت فان كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات
عنكم قال ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به ويترك ما خالف حكمه حكم الكتاب والسنة ووافق العامة قلت جعلت
فداك ارأيت ان كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة ووجدنا احد الخبرين موافقا للعامة والآخر مخالفا لهم بأي الخبرين يؤخذ قال ما خالف
العامة ففيه الرشاد فقلت جعلت فداك فان وافقهما الخبران جميعا قال ينظر الى ما هم اليه اميل حكامهم وقضاتهم فيترك ويؤخذ بالآخر قلت فان وافق حكامهم
الخبرين جميعا قال اذا كان ذلك فارجه حتى تلقى امامك فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات وروى ابن ابي جمهور في عوالي اللئالي عن العلامة
مرفوعا الى زرارة قال سألت الباقر عليه السلام فقلت جعلت فداك يأتي عنكم الخبران او الحديثان المتعارضان فبأيهما اخذ فقال يا زرارة خذ بما اشتهر
بين اصحابك ودع الشاذ النادر فقلت يا سيدي انهما معا مشهوران مرويان مأثوران عنكم فقال خذ بما يقول اعدلهما عندك واوثقهما في نفسك
فقلت انهما معا عدلان مرضيان موثقان فقال انظر الى ما وافق منهما مذهب العامة فاتركه وخذ بما خالفهم فان الحق فيما خالفهم فقلت ربما كانا معا
موافقين لهم او مخالفين فكيف اصنع فقال اذن فخذ بما فيه الحائطة لدينك واترك ما خالف الاحتياط فقلت انهما معا موافقان للاحتياط او مخالفان
له فكيف اصنع فقال اذن فتخير احدهما فتأخذ به وتدع الآخر وفي رواية انه قال اذن فارجه حتى تلقى امامك فتسأله انتهى كلام العوالي
وانت خبير بان العمل على هذه الاخبار لا يمكن لتعارضها وتناقضها ففي بعضها قدم اعتبار صفات الراوي على الاجماع كما في رواية ابن حنظلة …
… على الكتاب وفي بعضها قدم العرض على الكتاب ولم يعتبر شيء اخر وفي بعضها قدم الشهرة على الصفات وفي بعضها العرض على العامة الى غير ذلك
من الاختلافات وقد تصدى بعضهم للجمع بينها بوجوه … لا يمكن الركون اليها لا نطيل بذكرها وذكر ما فيها وتحقيق المقام انا نقول
… ان تلك الاخبار اخبار آحاد وقد عرفت ان حجية اخبار الآحاد اما من جهة الادلة التي دلت على حجيتها بنفسها كآية النبأ والاجماع او من جهة انها تحصل
الظن او من جهة انه ظن المجتهد وقد اخترنا الثاني وبينا عدم تمامية الدليل عليه الا من جهة انه ظن المجتهد فلا بد في المسائل الفقهية من الرجوع
… ما يحصل به الظن منها وترجيح صحيحها وموافقها للحق بنظر المجتهد سواء وافق واحدا من تلك الاخبار المذكورة في وجوه التراجيح ام لا فان حجية هذه الاخبار
… الواردة في العلاج ايضا انما هو من جهة انه ظن المجتهد والغرض فلو فرض حصول الظن باحد طرفي الاخبار الواردة في العلاج …
… يقتضي ترجيح الخبر الدال على تقديم موافقة الكتاب على ما دل على ترجيح ما وافق المشهور في الاخبار العلاجية لكون راوي الاولى اوثق واعدل
ثم اذا تاملنا في المسئلة الفقهية ورأينا احد طرفي المسئلة اقوى في النظر والحديث الدال عليه ارجح بسبب … من الآخر مثل الاسناد وموافقته دليل
العقل وغير ذلك من المرجحات الاجتهادية وان كان الطرف الآخر موافقا لظاهر الكتاب … لو اعتمدنا على … ما وافق … في المسئلة
الاصولية وترجيحنا لما دل على ترجيح ما وافق الكتاب على ما وافق المشهور فلا بد ان نترك الظن الاول هنا وانت خبير بانه لا دليل ولا ترجيح بينهما
… الترجيح للاول لانه ظن بالحكم النفس الامري للمسئلة الفقهية اولا والثاني ظن بواسطة فرض تقديم اعتبار الظن الحاصل في ترجيح الذي
… في المسئلة الاصولية والاول خاص والثاني عام يعني ان الثاني يدل بالعموم على ترجيح الموافق للكتاب … والاول يقتضي ترجيح الخبر الخاص …
… الخاصة الواردة على خلافه لا يقال اذا تامل المجتهد في المسئلة الفقهية فلا بد ان يتامل في علاج المتعارضين ويراجع الاخبار الواردة فيها وبعد مراجعتها
… والتأمل فيها وترجيح ما دل منها على تقديم موافق الكتاب على الآخر وحصول الظن له بتقديم موافق الكتاب فكيف يحصل الظن له بخلافه من تلك الاخبار المتعارضة
… المسئلة الفقهية المستعقبة لذلك لانا نقول لا ينافي حصول الظن في المسئلة الاصولية عدم حصوله في المسئلة الفقهية ولا بالعكس اما ترى انا …
… رجحان الاستصحاب والعمل به وربما نستدل عليه بالاخبار الصحيحة ثم قد يحصل الظن في الفقه على خلاف مقتضاه من جهة اخرى ولكن رجحان …

اصنع م

من غيره خلافه ام لا واذا تساويا في نظره المظنون هو احدهما فيتخير بينهما وان وافق ظنه في هذه المسئلة الفرعية لواحد من الاخبار الواردة
في العلاج فهو ليس من جهة العمل بذلك الخبر بل لانه مقتضى ظنه الراجح لا اتباع وان كان ذلك دليل حجيتها هو ما استدل بها انما يدل على حجيتها من
حيث هي من الاخبار والاجماع فمع ما بينا انه لا يتم ومع تسليمها انما يدل على حجيتها في الجملة فبيان حجية تلك الاخبار الواردة في العلاج ايضا
لا بد ان يكون من تلك الادلة ولا يخفى انها لا تدل على حجية مطلق المتعارضان لاستحالة العمل بها فالدليل على تقديم بعض تلك الاخبار على
بعض وترجيحه فان اعتمدت فيه الترجيح على بعض تلك الاخبار فكما لا تجوز واحد بت حجيته فمع منع شمول الدليل لذلك لزوم الترجيح من
غير مرجح فيها فلا يسلم الدور لا يخفى وان اعتمدت على مرجح خارج فهو ليس الا العمل بظن المجتهد لا الخبر من حيث انه خبر وهو خروج عن الفرض
ثم التحقيق في توجيه هذه الاخبار انه يمكن انها وردت في تعليم طريقة الاجتهاد في معرفة حقيقة الخبر وموافقته لما في نفس الامر لا بمجرد معرفة ما هو
صادر عن الامام من غيره فظاهرها ان المراد منها الاجتهاد في الآحاد لا الاخبار القطعية وتلك الاخبار ايضا من الادلة الدالة على ان جل اخبارنا
ظنية وما يتوهم ان ذكر هذه المرجحات في الاخبار من باب التعبد لا استعلام الترجيح النفس الامري فهو من الخيالات الفاسدة التي يقطع
السليقة المستقيمة بفساده على انا نقول مقتضى تعليم طريقة الترجيح ملاحظة جميع الوجوه وتحقيقها فقصد الامام ع في بعضها بواحد من
الوجوه انما هو مع فرض التساوي في سائر وجوه الترجيح او ان تلك الرواية كان محتاجا الى الوجه الذي اقتصر عليه الامام ع وكل واحد من
الوجوه المذكورة مبني على دواع دعا اليها فلما كان الملاحدة والغلاة والزنادقة خاصموا دين الله وكتابه فدعت اهواؤهم الى وضع اخبار
مخالفة للكتاب والسنة ونسبوها الى صاحب الشرع لتشويه الدين المبين وترويج طريقة المبطلين فنقول الامام ع في العرض على كتاب الله وسنة
نبيه الى ارشاد جماعة كانوا مبتلين بمعاشرة امثال هؤلاء واستماع اخبارهم ولما كان الخلفاء الذين متسلطين في زمن الائمة عليهم السلام وكانوا عليهم السلام
يتقون وربما يفتون موافقا لآرائهم من اجل التقية فغرضهم في العرض على فتاوى العامة ملاحظة الاحتراز عن الاخبار الموافقة لهم و
يظهر من لحاظ حال الشيعة ولما كثرت الكذبة الذين والقالة واهل الغفلة والسهو والنسيان فيهم ودخل اخبارهم في اخبار اصحاب الائمة عليهم السلام
فوضع قاعدة الرجوع الى الافقه والاعدل والاورع من جهة ذلك الى غير ذلك من الوجوه فالاقتصار في بعض الروايات لبعضها دون بعض
اما بملاحظة حال الراوي واحتياجه الى تلك القاعدة بالخصوص واما من جهة كون الروايتين بفرض التساوي من غيره واما رواية عمر بن حنظلة
فيمكن ان يقال ان مبناها على ان المتحاكمين لما كان الغالب فيهما انهما من العوام المقلدين يحكم م او ان رجوعهما الى رجل عارف من اصحابنا باحكامهم
من رواياتهم وامره بالرجوع الى الافقه الاعدل الاورع الاصدق في الحديث على الاجتماع يكفي مؤنة الفحص عن حال الروحال حكمه اذ الظاهر
من حال مثله انه احق بما هو الراجح لمعرفته بحال المشهور وخلافه وموافق الكتاب وخلافه وموافق العامة ومخالفهم وموافق الاحتياط
ومخالفه فوجود هذه الصفات يغني عن الشاذ النادر او بما خالف كتاب الله مثلا او بكليهما ايضا فاتبعه وارجع اليه ثم لما فرض الراوي
موافقتهما في الصفات المذكورة فحكم الامام ع بالرجوع الى اجتهاد السائل في الحكم وملاحظة ان ايهما موافق للمشهور المجمع عليه وامره
بمتابعته وذلك ايضا مبني على ان الظاهر من المشهور المجمع عليه انه ليس مخالفا للكتاب مثلا لا يجب عليك الاتباع ثم فرض الراوي التساوي
في ذلك وهكذا وبالجملة الرجوع الى تلك الاخبار في طريقة الترجيح مما لا يمكن بوجه الا ان الحاصل منها بحيث لا يرجى والجامع
انه فيها اشكال آخر مثل ان الافقهية والاصدقية والاورعية اشتراط اجتماعها في الراوي فلا يكفي احدها ومثل ان الورع والصدق لا
يستلزم اقربية ما قاله الى الواقع بل انما يستلزم اقربية صدوره من المعصوم والمقصود في الترجيح الاول اذ ربما كان الحكم صادرا على وفق
التقية من العامة ومذاهبهم واما من سلطان العصر المتغلب ان لم يكن مذهبه في المسئلة موافقا لاحدهم كما ذكروه في مسئلة نجاسة
الخمر وحمل الاخبار الدالة على الطهارة على التقية من جهة ولوع السلطان على شربها لا من جهة كونها مذهبا للعامة فان عامتهم على النجاسة
ومثل الاشكال في معرفة التقية بالنسبة الى كل واحد من الاحكام والرواة والائمة لاختلافها بالنسبة اليهم كما عرفت ومثل الاشكال





مستغنيا عنه على الوجه لا بنافي حصول الظن بكون المراد منها الترجيح في المسئلة الفقهية مع انا نقول التأمل في علاج المتعارضين لا يخرج
الاخبار العلاجية حتى يلزم المحذور بل يرجع الى جميع القرائن والامارات المحصلة للظن كما هو مفروض المسئلة من الرجوع الى المجتهد من حيث هو ظن
المجتهد لا الى الخبر العلاجي فلا مانع من حصول الظن في المسئلة الفقهية على خلاف ما اقتضاه المسئلة الاصولية اعني علاج الخبرين المتعارضين
والحاصل انا نقول التأمل في الاخبار العلاجية من حيث هي ومن حيث انها علاج المتعارضين من حيث انهما خبران متعارضان يوجب ترجيح
ما وافق الكتاب مثلا لكثرة الاخبار واو ثقية الرواة مثلا مع قطع النظر عن ملاحظة مسئلة من المسائل الفقهية والتأمل في المسئلة الفقهية
الخاصة قد لا يقتضي خلافه وان لوحظ الاخبار العلاجية ايضا ولوحظ الخبران المتعارضان فيه فان ملاحظة الخبرين في المسئلة الفقهية ليس
من حيث انهما خبران فقط بل قد يكون من حيث انهما دليلان من ادلة المسئلة فلا منافاة بين حصول الظن من الحديث الدال على تقديم موافق
الكتاب كيف يحصل الظن باحد طرفي المسئلة الفقهية مع مخالفته للكتاب قلت كيف يحصل الظن باحد طرفي المسئلة الفقهية مع كون الطرف
الآخر موافقا للاستصحاب فقد تراهم قد يقدمون الظن على الاصل وليس ذلك الا لاجل حصول الظن في طرف الظاهر فهذا الظن من اين يحصل
ان ظن المجتهد في الامر اللغوي مقتضى الاستصحاب والمفروض ان العمل على الظن ليس من جهة حصول الظن للمجتهد بسبب الاخبار والقرائن و
الغلبة فان قلت مرادنا من البناء على العمل بمقتضى ما رجحناه من الاخبار العلاجية هو حصول الظن الاجتهادي بتقديم مقتضاه مثل تقديم
ما وافق الكتاب على غيره من هذه الجهة وهذا لا ينافي عدم حصول الظن بما وافق مقتضاه في المسئلة الفرعية من جهة اخرى من الظنون
الاجتهادية قلت مع ان هذا رجوع عما ذكرت اولا معنى حصول الظن الاجتهادي بتقديم الخبر العلاجي الخاص تقديم شيء من دون ملاحظة
ان موافقة المسئلة الفقهية لموجب رجحانها في نفس الامر وموجب لحصول الظن بها في نفسها للواقع ام لا والا لما كان علاجا بالخبر العلاجي بل يكون
حال حصول الظن النفس الامري فلا معنى لاعتبار التعبد وملاحظة الحيثية لانه انما يلائم ارادة العمل بالظن من حيث انه ظن كما لا يخفى
المرجحات الاجتهادية لا التعبدية اما لو اخترا الترجيح في الاخبار الفرعية على العمل بمقتضى الخبر العلاجي من جهة عدم حصول الظن من جهة
اخرى فهو مناف لما ذكرنا ايضا عمل بالظن الاجتهادي لان الخبر العلاجي ايضا ظني بالفرض سلمنا لكن مقتضى الخبر العلاجي افادة الظن فيما نحن فيه مع قطع
النظر عن كونه مقتضاه ايضا فلا يبقى مرجح في العمل بالخبر العلاجي وايضا ان ذلك يستلزم الدليل القطعي العقلي بالظن وهو باطل كما حققنا
سابقا انه لا يجوز تخصيص القطع فضلا عن الظن وذلك لان بناء العمل على اخبار الآحاد من جهة كونه ظن المجتهد مبني على احد من الادلة
العقلية التي ذكرنا في بحث خبر الواحد فعلى هذا اذا خصصنا جواز العمل بالظن بما لم يقم ظن آخر على حجية هذا الظن وقلنا بان العمل
باحد الخبرين المتعارضين في الفروع مع كونه مظنون الصدق في نفس الامر مشروط بعدم كونه مخالفا لمقتضى ما هو اقوى من الاخبار
المتعارضة الواردة في علاج التعارض ومخصص به يلزم المحذور المذكور مع انا ان نقول لا يحصل الظن اصلا في الخبر العلاجي ولا
يمكننا الحكم بان الخبر الدال على تقديم موافق الكتاب مطلقا مثلا مظنون الصدق فان العلة في علاج التعارض بالنسبة الى الخبر
الوارد في ترجيح المشهور على ما وافق الكتاب بسبب ان روايته افقه واعدل واوثق لان المراد من باب الترجيح في الفقه والاصول لا بد ان
يكون اختيار ما هو اقرب الى الحق النفس الامري لا ما هو اقرب بالصدور عن المعصوم اذ ليس كل ما يصدر عن المعصوم موافقا للحق
النفس الامري بل ربما كان من جهة خوف وتقية وغير ذلك فكيف يحصل الظن للمجتهد بترجيح ما دل على تقديم ما وافق الكتاب مطلقا مع
انه يحتمل ان يكون الطرف المخالف في المسئلة الفرعية مظنون المطابقة لنفس الامر من جهة القرائن والامارات الاخر اذ المراد بالكتاب
هو المحكم منه ما علم منه ضرورة من الدين والظواهر والحاصل انا نقول كما يحصل للمجتهد الظن بسبب رواية خاصة لا معارض لها فلا اشكال
وكذا لو حصل له الظن بخصوص احد المتعارضين من اي وجه يكون يجب العمل عليه لما قدمناه من الادلة في وجوب العمل بالظن على المجتهد لئلا
يلزم ترجيح المرجوح ولغيره من الادلة سواء اقتضى بعض الاخبار الواردة في علاج التعارض مع كونه اقوى بحسب السند الا انه قد عرفت

موافقة الكتاب وعدمه لان العموميات المستفادة من الكتاب مما لا يحتاج الى العرض عليها واما الظواهر المختلف فيها فلا يناسب هذه التأكيدات والتشديدات وان مخالفتها زخرف وباطل لا يناسبها سيما بعد القول بجواز بيان الكتاب بخبر الواحد وتخصيصه به خصوصا عند الاخباريين المنكرين لحجية ظواهر الكتاب القائلين بان تفسيرها انما هو بالاخبار ومع ذلك كله فالاحكام المستنبطة من الكتاب التي يمكن موازنة الاخبار معها ليس الا اقل قليل لا يناسب ما ورد في تلك الاخبار من تقديم العرض على كتاب الله في جميع الروايات في الاحكام المختلف فيها نعم ما دل على اصل البراءة والاباحة فهو مما يكثر وروده في الاحكام لكن مخالفة اصل البراءة ليس مما يوجب هذه التأكيدات والتشديدات بل بحجية مخالفة مقتضاها بخبر الواحد عند كثير من الظنون سيما عند الاخباريين الذين ينكرونه ويقولون بالتوقف والاحتياط ومثل الاشكالية لزوم التوقف والارجاء والعمل بالاحتياط الوارد في بعضها لما مر من بطلان القول بوجوب الاحتياط ولا يجابه الحرج والضيق ومثل الاشكالية الامر بالتخيير في كثير منها فان الامر المسلم لترجيح المرجح الا ان يحمل على صورة التساوي والعجز عن الترجيح وفصل الاشكال في ان المسئلة الاصولية لا يثبت باخبار الآحاد وهو ليس بشيء الا ان يرجع الى ما ذكرنا من ان الدليل على العمل بالادلة الظنية مطلقا هو كونه ظن المجتهد لا الخصوصية فيتم الكلام كالامر وبالجملة لا ينكر كون ما ذكر في تلك الاخبار من الوجوه المرجحة في الجملة ولكن لا يتم الاعتماد عليها مطلقا بالترتيب المذكور في بعضها فالمعتمد هو ما رجح في نظر المجتهد في الموارد وقد اغرب بعضهم حيث انكر طريقة المجتهدين في الترجيح والاعتماد على الوجوه التي ذكروها لانه لا دليل على حجية مثل هذه الظنون بل لا بد من الرجوع الى ما ورد في الروايات ثم ذكر الروايات المختلفة ثم لما راى اختلافها اخذ من كل منها شيئا وقدم بعض تلك المرجحات المذكورة فيها بعضا على بعض باجتهاده وحسب ذلك رجوعا الى الروايات ونقل من ان هذا ليس عملا بالرواية بل هو عمل باجتهاده فكر على ما فر منه لانه لا دليل على مطلق الجمع فقال بتقديم العرض لكمال الاهتمام في الاخبار الكثيرة وضم بها السنة المذكورة في بعضها ثم ملاحظة الصفات المذكورة في رواية ابن حنظلة ان لم يعلم الموافقة والمخالفة ومع التساوي فالترجيح بكثرة الراوي وشهرة الرواية ومع التساوي فالعرض على روايات العامة الى آخر ما ذكره ولا يدل على ما ذكره بالخصوص وعلى التفصيل المذكور واحد من الروايات واغرب من هذا ما افاده بعض الافاضل من الاخباريين المتاخرين من حمل هذه الاخبار كلها على الاستحباب لاجل اختلافها وورود الاشكالات عليها قال ومن تامل فيها وفي قول الصادق عليه السلام انه هو الذي اوقع الخلاف بين الشيعة لكونه انفع لهم ولنا علم ان الاصل هو التخيير في العمل والتوقف في الفتوى ومنع وجوب الترجيح مستندا الى انه لم يثبت لزوم التكليف بما هو الواقع او بما حصل الظن بانه كذلك مع كون الحديث المعارض جائز العمل مظنون الصدق فالمكلف به هو احد الامرين بعنوان التخيير او التساقط والرجوع الى الاحاديث المطابقة لمقتضى الاصول اقول وما ذكره من قول الصادق عليه السلام معارض بقولهم عليهم السلام كثرت علينا الكذابة والقالة وان الملاعين دسوا في كتب اصحابنا وقول امير المؤمنين عليه السلام ان في ايدي الناس حقا وباطلا وناسخا ومنسوخا وصدقا وكذبا وهذه الاخبار مع ما ظهر لنا بالعيان من السوانح والاختلافات واغتشاش امر الرواة واخبارهم وكتبهم تلف بعضها بادي بلزوم التحري والفحص والانتخاب وكل الاخبار الواردة في علاج التعارض دليل على وجوب ذلك وهذا كله مع انضمام قاعدة التحسين والتقبيح العقليين وبطلان التصويب يقتضي لزوم الاجتهاد والترجيح فاذا ورد المتعارضان فلا يمكن العمل فلا بد من بذل الجهد في تحصيل الحق والترجيح لئلا يكون مقصرا في تحصيل الحق قال الفاضل المتقدم والتخيير لا يبطل بالترجيح لجموع ولا يقول بحجيتهما معا حتى يبطل حين حصل حديثين يجوز له العمل بهما لولا التعارض ومع التعارض صدق بحكم الائمة عليهم السلام العمل وان كان ما يعمل به مخالفا للواقع وتبعا في نفس الامر انتم ايضا تقولون بالتخيير ولكن بعد العجز عن الترجيح وانت بعد ملاحظة ما سبق لا يخفى عليك ما فيه فان هذه الرخصة ممن ثبتت عصمته من يحكم بان حديث التخيير في اول الامر من المعصوم دون غيره وان مراده هو التخيير قبل العجز عن الترجيح ايضا سيما بعد ملاحظة الاخبار الكثيرة الآمرة بلزوم الترجيح ولا يجوز لنا حمل تلك الاخبار على الاستحباب



قلنا فانيا ان نحمل هنا على ما بعد العجز عن الترجيح فاوجه ترجيح ما ذكرت فانا لو سلمنا عن لجواز العمل باحد الخبرين من دون ترجيح في الفروع كيف نسلم عنك في الاصول ولو سلمنا عنك ذلك في الاصول قلنا ان تقدم العمل على الرجوع الى الترجيح بمقتضى واحد من الاخبار الدالة عليه وبعد الاخذ به يجب العمل كما اختار احد المجتهدين للمقلد وقد بينا الدليل على وجوب ترجيح الراجح وبطلان قول منكره في بحث خبر الواحد وبقي الكلام في ترجيح الاقوال الثلثة عند التعادل والعجز عن الترجيح والاظهر الاشهر المعروف من محققي متقدمي اصحابنا ومتاخريهم التخيير وقيل بالتساقط والرجوع الى الاصل وقيل بالتوقف والكلام في ذلك ايضا مثل الكلام في اصل الترجيح من عدم جواز الرجوع الى الاخبار في ذلك سيما مع اختلافها في تاديه المقصود فان ما حكم فيها بالتخيير اولا وما حكم به بعد العجز عن الترجيح لكنها مختلفة في ان التخيير بعد اي الترجيح فلا يعرف من الاخبار موضع التخيير الخاص به بحيث يرتفع الاشكال نعم يظهر من كثير منها انه بعد العجز عن الترجيح فاذا حمل المطلق على المقيد فمقتضى الجمع التخيير بعد العجز عن الترجيح الخاص نعم هذه الاخبار مؤيدة لما اخترناه واما ما دل على التوقف فهو لا يقاوم ما دل على التخيير لاكثريتها واوفقيتها بالاصول وعمل المعظم وربما حمل روايات التوقف على زمان يمكن تحقيق الحال بالرجوع الى الامام كما يستفاد من صريح بعضها حيث قال ارجه حتى تلقى امامك ومقتضى بعضها ان الامر موكول بعد التوقف حتى تلقى الامام فيكون حاصله انك لا تجزم باحد الطرفين انه حكم الله وانه جاز لك العمل بكل منهما حتى تلقى امامك ويمكن حملها على الاستحباب وربما جمع بعضهم بينهما بحمل التخيير على العبادات والتوقف على الدعاوي والمداينات كما في رواية ابن حنظلة ولا وجه له لان العبرة بعموم اللفظ انه في بعض الروايات الدالة على التوقف ما يشعر بارادة العبادة بل هو الظاهر منها والحاصل ان هجر جميع اصحابنا المجتهدين لهذه الاخبار في مقام الترجيح والرجوع الى المرجحات الاجتهادية التي كثير منها يرجع الى ما ذكروه في المرجحات الاخبارية ايضا شاهد قوي على عدم امكان الاعتماد بشيء من تلك الاخبار في مقام الترجيح وظهر لك قوة القول بالتخيير عند العجز وضعف القول بالتوقف بملاحظة ما مر في الادلة العقلية ايضا واما القول بالتساقط والرجوع الى الاصل فهو ايضا ضعيف لان بعد ملاحظة ورود الشرع والتكاليف سيما بعد ملاحظة الاخبار الواردة في انه لم يبق شيء فيه حكم حتى ارش الخدش وانه مخزون عند اهله وخصوصا بعد ملاحظة الاخذ بالراجح من الاخبار المتعارضة عند امكان الترجيح وامكان وجود المرجح للحق فيه وقد خفي علينا لحصل الظن بان حكم الله في هذه المادة الخاصة هو مقتضى احدى الامارتين لا اصل البراءة خصوصا بعد ملاحظة الاخبار الواردة في التخيير فان الخلاف فيما ابقى لنا ولكم فلا يجوز ترك المظنون نعم اصل البراءة يقتضي عدم التكليف بواحد معين منهما اذا لم يكن وكيف كان فالمذهب هو التخيير هذا الكلام في الاخبار واما سائر الادلة فان وقع بين آيتين من كتاب الله فان كان بينهما عموم وخصوص او اطلاق وتقييد فيعمل بهما بمقتضى ما مر فيقيد ويخصص ان امكن او يجعل ناسخا ومنسوخا ان لم يمكن وان لم يكن كذلك فان علم التاريخ ولم يمكن الجمع بينهما بوجه على النهج الذي بيناه في معنى الجمع فالمتقدم منسوخ والمتاخر ناسخ وان لم يعلم التاريخ ولم يحصل المرجح بوجه من جهة قوة الدلالة وضعفها واعتضاد احدهما بدليل آخر فالحكم التخيير وكذا الكلام في الكتاب والسنة المتواترة النبوية واما لو كان من الائمة فلاجل احتمال التقية يمكن تقديم الكتاب ومع انتفاء الاحتمال وقطعية المراد من السنة وظنية الكتاب فلا ريب في تقديم السنة ومع ظنيته لا لان السنة هو ايضا مثل السنة النبوية الا في احتمال التقية واما بين الكتاب وخبر الواحد فقد عرفت حال العام والخاص منهما واما غيرهما فالكتاب مقدم مطلقا والاجماع المنقول كخبر الواحد وكذلك الاستصحاب واما التعارض بين خبر الواحد والاجماع المنقول

فلا يبعد ترجيح الخبر لانه منوط بالحس والاجماع بالحدس والاول ابعد من الخطأ مع فرض التساوي فحكمها حكم تعارض الخبرين و
اما الاجماعان القطعيان وقد اشرنا امكانه وكذا الاجماعان الظنيان فيلاحظ فيهما الاصل الثانوي والقاعدة ومخالفتهم
مع الجهالة فيرجع الى المرجحات الخارجية واما التعارض بين الاستصحابين فيلاحظ فيه الاصل الثابت فيهما وماخذه وجهان
الدليل الذي يثبت اصل الحكم المستصحب منه يوجب الرجحان وكذلك يتفاوت اقسام الاستصحابات بتفاوت الادلة على حجيتها
كما اشرنا في محله وكذلك ملاحظة اعتضاد كل منهما بالاصل او بدليل اخر وهكذا ومع التساوي وعدم امكان الترجيح و
عدم امكان اعمالهما في بعض الصور التي اشرنا اليها فالتخيير واما التعارض بين الاصل والظاهر المتداول في السنة الفقهاء
والاصوليين فقد فصل الشهيد الثاني ره في تمهيد القواعد تفصيلا وقال ان الظاهر ان كان حجة يجب قبولها شرعا
كالشهادة والرواية والاخبار فهو مقدم على الاصل بغير اشكال وان لم يكن كذلك بل كان مستنده العرف والعادة
الغالبة او القرائن او غلبة الظن ونحو ذلك فتارة يعمل بالاصل ولا يلتفت الى الظاهر وهو الاغلب وتارة يعمل بالظاهر
ولا يلتفت الى الاصل وتارة يخرج في المسئلة خلاف ومن امثلة الاول اثبات شغل الذمة المدعى عليه بالبينة و
اخبار ذي اليد بطهارة ما في يده بعد العلم بنجاسته او بالعكس ومثل الاخبار ببلوغ الظل في موضع يعلم به دخول الظهر بالاخبار
بنفس الظهر ومن امثلة الثاني اباحة الاكل في شهر رمضان مع الشك في طلوع الفجر وثياب من لا يتوقى النجاسة المعتبر
ذلك مما لا يعد ومن امثلة الثالث ان يشك بعد الفراغ من الصلوة او الطهارة في فعل من افعالهما فان الظاهر وقوعها
على الوجه المامور به والعمل بظن دخول الوقت مع عدم امكان تحصيل العلم وتزويج امرأة المفقود بعد تفحص اربع سنين
على التفصيل المعهود الذي هو عند المعظم ومن امثلة الرابع غسالة الحمام وطين الطريق اذا غلب على الظن نجاسته وطهارة ما
بايدي المخالفين من اللحم والجلد والمشهور في الاول النجاسة وفي الثاني والثالث الطهارة اقول وفيما ذكره ره تامل فان الخلاف
والوفاق في المقامات غير مطرد والتحقيق ان الادلة الشرعية المذكورة مما ذكرنا غير ظاهر بل الظاهر فيه ايضا تقديم الظاهر
الا ان يوجد الدليل وما تقدم فيه الظاهر على الاصل في الشريعة غير محصورة سيما فيما ذكرنا وان كان تقديم الاصل على
الظاهر ايضا كثيرا سيما في ابواب الطهارة والنجاسة والاحداث والحق ان غالب المذكورات مما ثبت عليه الدليل
بالخصوص في الموارد في تقديم كل منهما على الاخر لذلك اختلفوا في بعضها لتعارض ادلة الطرفين كغسالة الحمام و
ما في ايدي المخالفين من اللحوم والجلود والحاصل ان المعيار في الترجيح هو ما يحصل به الظن فاذا حصل به الظن للمجتهد
بترجيح احد الطرفين فهو المتبع سواء كان من الادلة المعهودة او من الظهور الحاصل بسبب العرف والعادة والقرائن وحجية
هذه الظنون مع انسداد باب العلم كما حققناه في محله مستفادة من تتبع الاخبار وتضاعيف المسائل الشرعية ثم ان المرجحات
في الادلة المتعارضة قد يتركب ويختلف فلابد من ملاحظة المجموع وموازنة بعضها مع بعض والتزام الراجح وترك المرجوح
رجح الله حسناتنا في ميزان المحاسبة على السيئات ووفقنا لاجتنابها ويسلنا عن تقصيرنا من الخطيئات
في كتب ما اثبتناه في هذه الصحائف من صحائف الحسنات واقال بها الذلات والعثرات ونفعنا بها وجميع المؤمنين
انه ولي الجزاء وغافر الخطيئات وصلى الله على محمد واهل بيته الطاهرين الطيبين عن الارجاس والادناس
افضل صلوات صورة خط المصنف دام ظله العالي وقد فرغ من تسويده الفقير الى الله الغني الدائم ابن الحسن الجيلاني
ابو القاسم في بلدة المؤمنين قم في سلخ الربيع الثاني من شهور سنة الف ومائتين وخمس حامدا مصليا مسلما
وقد فرغ من تسويد هذا الكتاب المستطاب المسمى بالفوائد الحائرية في يوم الاحد الخامس العشر الثالث من الشهر

الاول من الفصل الرابع من السنة السابعة من العشر الثالث من المائة الثالثة من الالف الثاني من الهجرة النبوية
المصطفوية على هاجرها الف صلاة وتحية وانا المحتاج الخاطي والمشتاق العاصي
العبد الاقل المذنب الكثير للاوخطاء واقل طلبة العلم الى عفو ربه الملك
الغني الدائم ابن السيد محمد حسن ابو القاسم الرضوي الموسوي
غفر الله له ولوالديه ولمن له حق عليه ولجميع
المؤمنين والمؤمنات والمسلمين
والمسلمات انه ولي
الحسنات

وقد تملك هذا الكتاب المستطاب بالبيع الشرعي
١٢٢٧
في اواخر سنة

وانا العاصي محمد مهدي بن علي الحسيني الحسيني

این خط و مهر از جنت مکان اقا سید محمد مهدی جد بدری آل الطاهرین صادق الحسینی
اقا سید محمد مدرس
غفرانست
٢٠ ذی القعده
١٣٣٣

٢٦٩

طهارة

المسائل

الاقل الفضل

